

مزید اضافہ عنوانات و تصحیح، نظر ثانی شدہ جدید ایڈیشن

الشرع والہدایہ

شرح اردو

ہدایۃ



امام غفرلہ

مولانا محمد عظیم اللہ
مدرسہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند

تالیف

مولانا جمیل احمد سکس روڈ سوی
مدرسہ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ
دارالاشاعت

ڈیڑہ گارہ، لاہور، پاکستان 2213768

مزید اضافہ عنوانات و متن نظر فرمائی شدہ جدید ایڈیشن

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (القرآن)
اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے ہیں راہ راست بتا دیتے ہیں

اَشْرَفُ الْهُدَايَةِ

شرح اردو

هُدَايَاتُ

جلد دہم

کتاب الشہادۃ

تا

باب التحالف

تالیف: مولانا جمیل احمد سکروڈھوی

صدر مدرس دارالعلوم دیوبند

اضافہ عنوانات: مولانا محمد عظیم اللہ

رہیق دارالافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی

آؤ بازار اسماعیل جیل روڈ
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

جلد دوم

کاپی رائٹ رجسٹریشن نمبر 15042

پاکستان میں جملہ حقوق ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں

مولانا جمیل احمد سکروڈ وی کی تصنیف کردہ شرح ہدایہ بنام "اشرف الہدایہ" کے حصہ اول تا پنجم اور ہشتم تا دہم کے جملہ حقوق ملکیت اب پاکستان میں صرف خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی کو حاصل ہیں اور کوئی شخص یا ادارہ غیر قانونی طبع و فروخت کرنے کا مجاز نہیں۔ سینٹرل کاپی رائٹ رجسٹرار کو بھی اطلاع دے دی گئی ہے لہذا اب جو شخص یا ادارہ بلا اجازت طبع یا فروخت کرتا پایا گیا اسکے خلاف کارروائی کی جائے گی۔ ناشر

اضافہ عنوانات، تسہیل و کمپوزنگ کے جملہ حقوق بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : مئی ۲۰۰۶ء علمی گرافکس
ضخامت : 384 صفحات
کمپوزنگ : منظور احمد

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمد للہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

..... ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی	بیت العلوم 20 ناہر روڈ لاہور
بیت القرآن اردو بازار کراچی	مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی	مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
بیت الکتاب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی	کتب - منہ رشید بہ - مدینہ ریکٹ راجہ بازار اوروالپنڈی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار - فیصل آباد	مکتبہ اسلامیہ کای اڈا - ایبٹ آباد
ادارہ اسلامیات ۱۹۰ - انارکلی لاہور	مکتبہ المعارف محلہ جٹلی - پشاور

انگلینڈ میں ملنے کے پتے

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bullton Bl. 3NE, U.K.

Azhar Academy Ltd.
At Continenta (London) Ltd.
Cooks Road, London E15 2PW

فہرست

کتاب الشہادۃ

۱۷	گواہی کی شرعی حیثیت
۱۷	حدود میں گواہ کیلئے گواہی کے ستر کا حکم
۱۹	مراتب شہادت و زمانہ میں تعداد شہود
۲۱	حدود و قصاص میں تعداد شہود
۲۳	بقیہ حقوق میں تعداد شہود
۲۳	کن مواقع میں محض ایک عورت کی گواہی معتبر ہے
۲۷	گواہی میں عدالت اور لفظ شہادت کی حیثیت
۳۱	گواہوں کیلئے عدالت کا معیار
۳۴	گواہوں کے تزکیہ اور تعدیل کرنے کا حکم
۳۷	مدعی علیہ کے قول کہ گواہ عادل ہیں کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں
۳۹	مزکی شہود کی تعداد، اقوال فقہاء
۴۰	خفیہ اور اعلانیہ تزکیہ میں مزکی میں اہلیت شہادت شرط ہے یا نہیں
۴۲	گواہی اور ادائے گواہی کا بیان گواہی کی پہلی قسم گواہی خود بخود کب ثابت ہو جاتی ہے
۴۳	پہلی قسم میں گواہ اشہد کے لفظ سے گواہی دے گا اشہدتی نہیں کہے گا
۴۴	دوسری قسم گواہی کا خود بخود ثابت نہ ہونا
۴۵	اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دینا
۴۷	بغیر مشاہدہ کے کن چیزوں کی گواہی دے سکتا ہے
۴۸	مسند قضاء پر بیٹھے ہوئے شخص کیلئے قاضی ہونے کی گواہی دینے کا حکم
۵۲	کتنی اور کونسی چیزوں کی محض سکر گواہی دینا جائز ہے
۵۳	کسی شخص کے قبضے میں چیز دیکھ کر اسکے مالک ہو نیکی گواہی دینے کا حکم
۵۴	مالک اور ملک کے معاینہ کے بعد گواہی دینا جائز ہے
۵۶	غلام اور باندی ہونے کی گواہی کب دی جاسکتی ہے
۵۸	

- ۵۹ باب من یقبل شہادۃ ومن لا یقبل
- ۶۰ نابینا کی گواہی قابل قبول نہیں، اقوال فقہاء
- ۶۴ مملوک کی گواہی قبول نہیں
- ۶۴ محدود فی القذف کی گواہی کا حکم
- ۶۷ والد کی بیٹے، پوتے اور بیٹے کی آباؤ اجداد کے حق میں گواہی قابل قبول نہیں
- ۶۹ میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں
- ۷۱ مولیٰ کی غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی قبول نہیں
- ۷۳ بھائی کی بھائی اور چچا کے حق میں گواہی قابل قبول ہے
- ۷۳ مخنث کی گواہی قبول نہیں
- ۷۳ نانچہ اور مغنیہ کی گواہی مقبول نہیں
- ۷۴ دائمی شراب پینے والے، پرندوں سے کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں
- ۷۵ مغنی یا مغنیہ اور مرتکب کبیرہ کی گواہی بھی قابل قبول نہیں
- ۷۷ سوائے فرقہ خطابیہ کے اہل ہوا کی گواہی قابل قبول ہے
- ۷۹ ذمی کی ذمی کے حق میں گواہی معتبر ہے، اقوال فقہاء
- ۸۲ حربی کی ذمی کے حق میں گواہی معتبر نہیں
- ۸۳ ذمی کی حربی کے حق میں گواہی قابل قبول ہے
- ۸۴ جس کی حسنات سیئات پر غالب ہوں اور کبائر سے اجتناب کرے اس کی گواہی قابل قبول ہے
- ۸۵ غیر مخنثوں کی گواہی کا حکم
- ۸۵ خصی کی گواہی قبول ہے
- ۸۶ ولد الزنا کی گواہی کا حکم
- ۸۷ خنثی کی گواہی کا حکم
- ۸۷ عمال کی گواہی جائز ہے
- ۸۸ دو مردوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس کا مدعی ہے تو ان کی گواہی قابل قبول ہے
- ۸۸ دو مردوں نے اپنے غائب باپ کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو قرضہ وصول کرنے کا وکیل بنایا،

- ۹۱ وکیل نے دعویٰ کیا یا انکار کیا تو ان دونوں کی گواہی قبول نہیں
- ۹۱ خالص جرح پر قاضی شہادت نہ سنے اور نہ فیصلہ دے
- ۹۳ مدعی علیہ نے گواہ قائم کئے کہ مدعی کے گواہ کرایہ کے ہیں تو یہ بیہ قبول نہیں ہونگے
- گواہی دی اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا اور کہا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہو گیا ہے گواہی قبول کی جائے گی یا نہیں
- ۹۵
- ۹۷ باب الاختلاف فی الشہادۃ
- ۹۷ گواہی دعویٰ کے موافق ہو تو قابل قبول ہے ورنہ مردود
- ۹۹ گواہوں کا گواہی میں انقطاع اور معنا اتفاق معتبر ہے
- ایک نے ہزار کی دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ کا دعویٰ کرتا ہے تو ہزار میں شاہدین کی گواہی قبول کی جائیگی
- ۱۰۰
- ۱۰۱ مدعی نے مدعی علیہ پر ایک ہی ہزار کا دعویٰ کیا لہذا ڈیڑھ ہزار والے کی گواہی باطل ہے
- ۱۰۳ گواہوں نے مدعی کے لئے ہزار روپے کی گواہی دی ایک نے کہا کہ پانچ سواوا کر دیئے ہیں تو دونوں کی گواہی ہزار میں قابل قبول ہے پانچ سو کے بارے میں گواہی مردود ہوگی
- ۱۰۴ گواہ پانچ سو کی ادائیگی پر واقف ہو تو ہزار کی گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی پانچ سو کی ادائیگی کا اقرار کرے
- دو گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں کو یوم الآخر میں مکہ میں قتل کیا گیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ یوم الآخر میں کوفہ میں قتل کیا گیا تو کس کی گواہی قبول ہوگی
- ۱۰۶ دو آدمیوں نے گائے چوری پر گواہی دی اور گائے کے رنگ میں دونوں کا اختلاف ہو گیا تو سارق کا ہاتھ لانا جائے گا
- ۱۰۷ ایک گواہ نے غلام ایک ہزار کے بدلے خریدنے پر گواہی دی اور دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کے بدلے خریدنے کی گواہی دی گواہی باطل ہے
- ۱۰۹
- ۱۱۰ بدل کتابت میں گواہوں کی گواہی میں اختلاف کا حکم
- ۱۱۳ نقد ار مہر میں گواہوں کی گواہی میں اختلاف کا حکم
- ۱۱۵ فصل فی الشہادۃ علی الارث
- مدعی نے دعویٰ کیا کہ مکان اس کے باپ کا ہے اور قابض کو عاریہ یا ودیعتا دیا تھا تو مدعی کیلئے باپ کے فوت ہونے پر گواہ پیش کرنا ضروری نہیں ہے
- ۱۱۵

گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان پر مدعی یعنی وارث کے باپ کا قبضہ موت تک رہا اور مکان موت تک اس کے

قبضہ میں تھا یہ شہادت جائز ہے ۱۱۸

گواہوں نے کسی زندہ سے کہا کہ یہ مکان چند ماہ سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا، گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں ۱۱۹

مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا، یہ مکان مدعی کے قبضہ میں دیا جائے گا ۱۲۰

باب الشہادۃ علی الشہادۃ ۱۲۱

شہادت علی الشہادت کون سے حق پر دینا جائز ہے ۱۲۱

شہادت علی الشہادت کی شرعی حیثیت ۱۳۲

شہادت پر گواہ بنانے کا طریقہ ۱۳۳

گواہی پر گواہی دینے کا طریقہ ۱۳۵

الشہدنی فلاں علی نفسہ سے سامع گواہی دے سکتا ہے یا نہیں؟ ۱۳۶

شہود فرع کی گواہی کب قابل قبول ہے ۱۳۷

شہود فرع کا شہود اصل کی تعدیل کا حکم ۱۳۸

شہود فرع شہود اصل کی تعدیل سے سکوت کریں تو گواہی کا حکم ۱۳۰

شہود اصل گواہی سے انکار کر دیں تو شہود فرع کی گواہی قابل قبول نہیں ۱۳۱

دو مردوں نے دو مردوں کی گواہی پر ایک عورت پر ہزار روپے کی گواہی دی گواہی قابل قبول ہے یا نہیں ۱۳۱

قاضی کا قاضی کو خط شہادت علی الشہادت کے حکم میں ہے ۱۳۳

فلاں بنت فلاں تمیمیہ پر ایک ہزار قرض کہنے سے قاضی کا قاضی کو خط اور شہادت علی الشہادت قبول ہے یا نہیں ۱۳۴

جھوٹے گواہ کی سزا کا حکم..... اقوال فقہاء ۱۳۵

دو گواہوں نے جھوٹی گواہی کا اقرار کیا ان کی سزا کا حکم..... اقوال فقہاء ۱۳۸

کتاب الرجوع عن الشہادات ۱۳۹

فیصلہ سے پہلے گواہوں کا گواہی سے رجوع کا حکم ۱۳۹

حاکم کی موجودگی میں گواہی سے رجوع ضروری ہے ۱۴۱

حاکم نے گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کر دیا پھر گواہوں نے رجوع کر لیا ۱۴۳

ایک نے رجوع کیا تو نصف کا ضامن ہوگا ۱۴۵

ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کر لیا تو ان پر کوئی ضمان ہے یا نہیں ۱۴۸

- ۱۵۰ دو گواہوں نے ایک عورت پر مہر مثل کے ساتھ نکاح کی گواہی دی پھر دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا دونوں پر ضمان لازم نہیں ہے
- ۱۵۲ گواہوں نے ایک مرد پر ایک عورت سے مہر مثل کے ساتھ نکاح کی گواہی دی، ضمان کا حکم
- ۱۵۳ مہر مثل سے زیادہ پر گواہی دی پھر رجوع کر لیا دونوں زیادتی کے ضامن ہوں گے
- ۱۵۴ دو گواہوں نے کسی چیز کو مثل قیمت یا زائد کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو ضامن نہ ہوں گے
- ۱۵۵ دو گواہوں نے کسی مرد پر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دینے پر گواہی دی پھر رجوع کر لیا نصف مہر کے ضامن ہوں گے
- ۱۵۶ دو گواہوں نے غلام آزاد کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو دونوں غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے
- ۱۵۷ گواہوں نے قصاص کی گواہی دی پھر قتل کے بعد رجوع کر لیا تو دیت کے ضامن ہوں گے
- ۱۶۱ شہود فرغ نے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے
- ۱۶۱ شہود اصل نے رجوع کیا اور کہا کہ شہود فرغ کو شہادت پر ہم نے مقرر نہیں کیا تو شہود اصل ضمان نہ ہوگا
- ۱۶۲ شہود اصل نے کہا کہ ہم نے شہود فرغ کو مقرر کیا تھا اور ہم نے غلطی کی تو ضامن ہوں گے یا نہیں..... اقوال فقہاء
- ۱۶۳ شہود اصل اور فرغ دونوں گروہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان اصل پر ہے یا فرغ پر
- ۱۶۴ تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں نے تزکیہ سے رجوع کیا وہ ضامن ہوں گے
- ۱۶۵ دو گواہوں نے عین اور دہنے وجود شرط کی گواہی دی پھر چاروں گواہوں نے رجوع کیا تو ضمان شہود عین پر ہوگا

کتاب الوکالۃ

- ۱۷۰ کس عقد میں وکالت درست ہے
- ۱۷۲ تمام حقوق میں وکیل بالخصوص متبانا جائز ہے
- ۱۷۲ تمام حقوق کے ایفاء اور استیفا میں سوائے حدود و قصاص کے وکالت جائز ہے
- ۱۷۵ حدود اور قصاص میں من علیہ الحد والقصاص کی جانب سے جواب دہی میں وکالت کا حکم
- ۱۷۶ توکیل خصوصت میں فریق مخالف کی رضا کا اعتبار کیا جائیگا یا نہیں، اقوال فقہاء
- ۱۷۹ وکالت کی شرائط میں ایک شرط یہ ہے کہ موکل صاحب تصرف ہو اور اس پر احکام لازم ہوتے ہوں

- ۱۸۱ آزاد، عاقل، بالغ یا ماذون کیلئے اپنے ہم مثل کو وکیل بنانا جائز ہے
- ۱۸۳ ہر وہ عقد جس کی نسبت وکیل اپنی طرف کرے اس کے حقوق وکیل سے متعلق ہونگے
- ۱۸۷ ہر وہ عقد جس کی نسبت وکیل اپنے موکل کی طرف کرتا ہے اس کے حقوق موکل سے متعلق ہوں گے
- ۱۸۹ دوسری قسم کے نظائر
- ۱۹۱ موکل مشتری سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں
- ۱۹۳ باب الوکالة بالبيع والشراء ————— فصل فی الشراء
- ۱۹۴ وکیل بالشراء کو جنس اور صفت یا جنس اور انتہائی ثمن بتانا ضروری ہیں
- ۱۹۶ ایک لفظ کئی جنسوں کا احتمال رکھتا ہو وکالت بالشراء درست نہیں ہے
- ۱۹۷ وکیل بالشراء کو کہا کہ میرے لئے کپڑا یا چوپایہ یا مکان خرید تو وکالت جہالت فاحشہ کی وجہ سے باطل ہے
- ۱۹۹ موکل نے گھر کا ثمن اور کپڑے اور دار کی نوع بیان کر دی تو وکالت جائز ہے
- کسی شخص نے دوسرے کو دراہم دیئے اور کہا ان کے عوض میرے لئے طعام خرید تو استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر اطلاق ہوگا
- ۱۹۹ وکیل نے چیز خرید کر قبضہ کیا پھر عیب پر مطلع ہوا تو عیب کی وجہ سے رد کر سکتا ہے
- ۲۰۱ عقد صرف اور سلم میں وکالت جائز ہے
- ۲۰۳ وکیل قبضہ سے پہلے اپنے ساتھی سے جدا ہو گیا تو عقد باطل ہے
- ۲۰۴ وکیل بالشراء نے اپنے مال سے ثمن ادا کیا اور بیع پر قبضہ کر لیا تو موکل پر رجوع کرے گا
- ۲۰۵ اگر بیع وکیل کے ہاتھ میں روکنے سے پہلے ہلاک ہو گئی تو موکل کے مال سے ہلاک ہوگی
- ۲۰۶ وکیل ثمن وصول کرنے کیلئے بیع روک سکتا ہے
- ۲۰۷ وکیل نے بیع کو روکا پھر ہلاک ہو گئی تو اس کا ضمان کونسا ہوگا، اقوال فقہاء
- ایک شخص نے کسی کو ایک درہم کے بدلے دس رطل گوشت خریدنے کا حکم کیا اس نے ہمیں رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے موکل کو کتنے رطل گوشت لازم ہوگا
- ۲۱۰ موکل نے وکیل کو کسی معین چیز خریدنے کا وکیل بنایا تو وکیل اپنے لئے اسے نہیں خرید سکتا
- ۲۱۲ موکل نے غیر معین غلام خریدنے پر وکیل بنایا وکیل نے ایک غلام خریدا وہ وکیل کا ہوگا، موکل کا کب ہوگا؟
- ۲۱۴ موکل نے وکیل کو ایک غلام ہزار روپے کے عوض خریدنے کا حکم دیا وکیل نے کہا میں نے خریدا اور وہ میرے پاس فوت ہو گیا اور موکل نے کہا تو نے اسے اپنے لئے خریدا تھا تو موکل کا قول قابل قبول ہوگا
- ۲۱۸

مؤکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا دونوں نے اختلاف کیا حالانکہ وہ غلام زندہ ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔

۲۲۱

ایک شخص نے دوسرے سے کہا تو فلاں کے واسطے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کر دے تو اس نے فروخت کر دیا پھر قتل نے اسکا انکار کیا پھر وہ دوسرا شخص آگیا اور اس نے کہا کہ میں نے اسے حکم کیا تھا تو کس کا قول معتبر ہوگا

۲۲۲

ایک شخص نے دوسرے کو دو معین غلام خریدنے کا حکم کیا اور ثمن اسکے سامنے بیان نہیں کئے پھر وکیل نے دو میں سے ایک غلام مؤکل کیلئے خرید اتنا جائز ہے

۲۲۳

مؤکل نے وکیل کو کہا دونوں کو ایک ہزار کے عوض خرید لے اور دونوں کی قیمت برابر ہے ان میں ایک کو پانچ سو یا اس سے کم یا زیادہ میں خرید اتنا مؤکل کو خریداری لازم ہوگی یا نہیں

۲۲۵

۲۲۷

صاحبین کا نقطہ نظر

قرض خواہ نے مقروض کو حکم دیا کہ ایک ہزار کے عوض یہ غلام خرید لے چنانچہ قرضدار نے وہ معین غلام خرید لیا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی

۲۲۹

اگر غیر معین غلام خریدنے کا حکم دیا اس نے خرید حکم کرنے والے کے قبضہ سے پہلے اس کے ہاتھ میں غلام ہلاک ہو گیا تو مشتری کے مال سے ہلاک ہوگا اور حکم کرنے والے نے قبضہ کر لیا پھر فوت ہوا تو -----

۲۲۸

ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دے کر حکم دیا کہ وہ ان کے عوض ایک باندی خریدے وکیل نے باندی خریدی پھر مؤکل نے کہا کہ تو نے اسکو پانچ سو کے عوض خریدا ہے وکیل نے کہا ایک ہزار کے عوض خریدا ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا

۲۳۵

۲۳۶

اور اگر امر نے ہزار روپے نہیں دیئے تو قول امر کا معتبر ہوگا

مؤکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور ثمن بیان نہیں کئے وکیل نے غلام کو خرید لیا مؤکل نے کہا کہ تو نے پانچ سو کے عوض خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور بائع نے وکیل کی تصدیق کی تو وکیل کا قول مع الیسین معتبر ہوگا

۲۳۷

۲۳۹

فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد

غلام نے ایک آدمی کو کہا کہ تو مجھ کو میرے لئے مولیٰ سے ایک ہزار کے عوض خرید اور غلام نے اسے ایک ہزار دیدیے اگر وکیل نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اسکو اسکی ذات کیلئے خریدا ہے پس مولیٰ نے غلام کو اس شرط پر بیچ دیا غلام آزاد ہوگا اور ولاء اسکے مولیٰ کیلئے ہوگی

۲۴۰

۲۴۱

اگر مولیٰ کو یہ صورت بیان نہیں کی تو غلام مشتری کا ہوگا

۲۴۴

اگر غلام نے کہا تو اپنے مہی سے اپنی ذات و میرے واسطے خرید غلام نے اپنے مولیٰ سے ہامیہ کی ذات و
فدا کیا ہے۔ ہاتھ اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر مولیٰ نے اسے برہا تو غلام منوکل کہتا ہوگا

۲۴۶

اگر غلام نے اپنے واسطے نقد یہ قرار دیا ہوگا

۲۴۷

غلام نے کہا تو میرے ہاتھ میری ذات فروخت کر دے اور یہ نہیں کہا کہ فداں کے واسطے قرار دیا تو یہ غلام
قرار دے

۲۴۸

فصل فی البیع

۲۴۸

وکیل بالبیع والشراء کن لوگوں کیساتھ عقد کر سکتا ہے کن کیساتھ نہیں

۲۵۰

وکیل بالبیع قلیل وکثیر اور سامان کے ساتھ بیع کر سکتا ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

۲۵۲

میل با شرا کا مثل قیمت یہ ساتھ اتنے ثمن کے ساتھ جس کے مثل وہ دھوکہ لھا جاتے ہیں عقد کرنا جائز ہے

۲۵۵

نہن فاش کی تعریف

۲۵۷

اپنا غلام بیچنے کا وکیل یا پورے یا آدھے کو فروخت کرنے کی قید نہیں لگائی وکیل آدھا غلام فروخت کرے تو

یا غلام ہے

۲۵۹

غلام خریدنے کا وکیل بنایا وکیل نے آدھا غلام خریدنا تو خریدائی موقوف رہے گی اور اگر بقیہ غلام بھی خرید لیا تو

۲۵۹

خریداری موکل پر لازم ہوگی

۲۶۱

یہ شخص نے کسی واپانہ غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، میل نے اسکو بیچ دیا ثمن پر قبضہ کیا یا نہیں کیا پھر غلام کو

یہ سب کی وجہ جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا مشتری نے قبضہ قاضی سے وکیل کی طرف واپس کیا تو وکیل

۲۶۱

موکل وہ واپس کر سکتا ہے یا نہیں

۲۶۳

جس عیب کی مثل عیب پیدا ہو سکتا ہے اس کا بھی یہی حکم ہے

۲۶۴

اگر واپس وکیل کے اقرار سے ہو تو غلام وکیل پر لازم ہوگا

ایک آدمی نے دوسرے سے کہا میں نے تجھ واپانہ غلام نقد کے عوض فروخت کرنے کا حکم دیا لیکن تم نے اس کو

ادھار کے عوض بیچا اور وکیل نے کہا کہ تو نے مجھ کو اسکے بیچنے کا حکم کیا تھا اور کچھ نہیں کہا تو موکل کا قول

۲۶۷

معتبر ہوگا

۲۶۷

مضارب اور رب المال کا اختلاف ہو جائے تو مضارب کا قول معتبر ہوگا

ایک آدمی نے دوسرے کو اپنا اندام بیچنے کا حکم یہ وکیل نے اس اندام کو بیچ دیا اور ثمن کے عوض اسے لے لیا پھر مال رہن وکیل کے قبضے میں ضائع ہو گیا یا وکیل نے ثمن کے بدلے کفیل لے لیا پھر مال اس پر بدلہ ہو گیا تو وکیل پر ضمان واجب نہ ہوگا

۲۶۹

فصل

۲۷۰

۲۷۰

ایک شخص نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا ایک کیسے دوسرے کی عدم موجودگی میں تصرف کا اختیار نہیں اگر دونوں میں سے ایک وکیل خصومت ہو تو ایک دوسرے کی عدم موجودگی میں تصرف کر سکتا ہے

۲۷۱

۲۷۳

وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا مجاز ہے یا نہیں

موکل کی اجازت کے بغیر وکیل نے آگے وکیل بنایا وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں تصرف کیا جائز ہے

۲۷۴

۲۷۶

مکاتب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی آزاد مسلمان صغیرہ بیٹی کا نکاح کیا یا اس کیسے بیچا خرید تو جائز نہیں مرتد جب اپنی ردت میں قتل کیا گیا تو اس کا تصرف اس کے مال میں نافذ ہے لیکن ولد اور ولد کے مال میں موقوف ہے یہی حکم حربی کا ہے

۲۷۷

۲۷۸

باب الوکالة بالخصومة والقبض

۲۷۸

وکیل بالخصومت وکیل بالقبض ہے یا نہیں

۲۷۹

خصومت کے دو وکیل ہوں تو قرضہ پر دونوں ایک ساتھ قبضہ کر سکتے ہیں

۲۸۰

امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر میں قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل خصومت کا بھی وکیل ہے

۲۸۲

عین پر قبضہ کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں

۲۸۴

مذکورہ بالا حکم طلاق اور غناق کا بھی ہے

۲۸۴

وکیل بالخصومت نے قاضی کے پاس اپنے موکل پر کچھ اقرار کیا تو وکیل کا اقرار موکل پر جائز ہوگا

۲۸۷

موکل نے اقرار کا استثناء کیا تو یہ استثناء درست ہے یا نہیں

ایک شخص دوسرے کی جانب سے مال کا کفیل ہو گیا پھر صاحب مال نے کفیل کو مدیون سے مال پر قبضہ کرنے کا

۲۹۰

وکیل بنایا وکیل بنے گا یا نہیں

کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کا قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوں قرضہ دار نے اس

۲۹۲

کی تصدیق کی تو قرضہ دار کو حکم دیا جائے گا کہ قرضہ وکیل کے سپرد کرے

۲۹۳

اگر قرضہ دار مال دیتے وقت وکیل کو ضامن بنا دے

کی شخص نے کہا کہ میں ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں، مودع نے اس کی تصدیق کی تو مودع و حکم نہیں، یہ
باب کا کہ وہ اس وکیل و ودیعت پہ دکرے

۲۹۵

قرضہ رنے کسی آدمی کو قرضہ وصول کرنے کا وکیل یہ پھر قرضہ دار نے دعویٰ کیا کہ قرضہ خواہ اپنا مال وصول کر چکا ہے
قرضہ دار قرضہ وکیل کو دے دے

۲۹۷

خریدی ہوئی باندی میں عیب کی وجہ سے رد کرنے کا کسی کو وکیل بنایا اور بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی
ہو گیا تھا تو مشتری کی قسم کے بغیر وکیلین معیب باندی کو بائع کی طرف واپس نہیں کر سکتا

۲۹۸

ایک شخص نے دوسرے کو دس درہم دیئے تاکہ وہ اس کے بچوں پر خرچ کرے اس نے اپنے پاس سب دس درہم ان
پر خرچ کئے تو یہ دس ان دس کے عوض ہو جائیں گے

۳۰۰

باب عزل الوکیل

۳۰۱

مؤکل وکیل کو وکالت سے معزول کر سکتا ہے

۳۰۱

وکیل کو معزولی کی خبر نہیں پہنچی تو وکالت پر برقرار رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہے یہاں تک کہ اسے معزولی
کی خبر مل جائے

۳۰۲

مؤکل کی موت، جنون اور روت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے

۳۰۳

مکاتب نے وکیل کیا پھر عاجز آ گیا یا ماذون لہ نے وکیل کیا پھر وہ مجبور ہو گیا یا دوشہ کیوں نے وکیل کیا پھر وہ جدا ہو
گئے تو یہ وجوہ وکالت و باطل رد ہوتی ہیں

۳۰۶

وکیل فوت ہو جائے یا جنون مطبق ہو جائے تو وکالت باطل ہے

۳۰۷

کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا پھر خود وہی کام کر لیا تو وکالت باطل ہے

۳۰۹

کتاب البدعوی

۳۱۳

دعویٰ صحیح ہونے کی شرطیں

۳۱۳

مدعی پر ترک دعویٰ سے خصومت پر جبر نہیں اور مدعی علیہ پر جبر ہے

۳۱۵

دعویٰ کب قبول کیا جائے گا

۳۱۷

زمین کے دعویٰ کیلئے زمین کی حدود اربعہ بیان کرے

دعویٰ صحیح ہو جائے تو قاضی مدعی علیہ سے اس کے بارے میں سوال کرے تاکہ جہت حکم کھل جائے اگر مدعی علیہ نے

۳۲۱

اقرار کیا تو قاضی مدعی علیہ پر دعویٰ کا حکم کرے گا

باب الیمین

۳۲۳

۳۲۳

۳۲۴

۳۲۵

۳۲۶

۳۲۷

۳۲۸

۳۲۹

۳۳۰

۳۳۱

۳۳۲

۳۳۳

۳۳۴

۳۳۵

۳۳۶

۳۳۷

۳۳۸

۳۳۹

۳۴۰

۳۴۱

۳۴۲

۳۴۳

۳۴۴

۳۴۵

۳۴۶

مدعی کے پاس گواہ ہوں اور وہ مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو مطالبہ کا حق ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

قسم مدعی پر نہیں لوٹائی جائے گی

ملک مطلق میں قابض کے بینہ قبول نہ ہوں گے اور غیر قابض کے بینہ اولیٰ ہیں

مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے تو اس کے خلاف قاضی فیصلہ دیدے

قاضی مدعی علیہ سے کہے کہ میں تین دفعہ قسم پیش کرتا ہوں اگر وہ رو کر دے تو اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے

نکاح کا دعویٰ ہو تو منکر سے قسم لی جائے گی یا نہیں، اقوال فقہاء

چور سے قسم لی جائے گی اگر قسم سے انکار کیا تو ضامن ہوگا

عورت نے قبل از دخول طلاق کا دعویٰ کیا خاوند سے قسم لی جائے گی اگر قسم سے انکار کر دے تو نصف مہر کا

ضامن ہوگا

کسی نے غیر پر قصاص کا دعویٰ کیا اس نے انکار کیا تو قسم لی جائے اگر قسم سے انکار کر دے تو قصاص لازم ہے اور اگر

قصاص نفس میں قسم سے انکار کرے تو قید خانہ میں ڈالا جائے

مدعی کے گواہ شہر میں موجود ہوں تو مدعی علیہ اپنی ذات کا تین دن تک کفیل دے تا کہ مدعی علیہ کے روپوش ہونے سے

مدعی کا حق ضائع نہ ہو

فصل فی کیفیت الیمین والاستحلاف

قسم کے طریقے کا بیان

طلاق اور عتاق کی قسم نہیں لی جائے گی

یہودی اور نصرانی سے قسم لینے کا طریقہ

مجوسی سے قسم لینے کا طریقہ

وشی سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے قسم لی جائے گی

ان سے عبادت خانوں میں قسم نہ لی جائے گی -

مسلمان پر قسم میں زمان و مکان کی تغلیظ واجب نہیں

کسی نے دوسرے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ اس نے میرا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا، مدعی علیہ نے اس کا انکار

کیا اس سے کن الفاظ میں قسم لی جائے گی

کسی کو میراث میں غلام، دوسرے شخص نے دعویٰ کیا اور مدعی سے یا س بیٹہ نہیں تو وارث سے اس قسم پر
قسم لی جائے گی

۳۴۹

۳۵۱

باب التحالف

متعدین کا بیع میں اختلاف ہوا ایک نے ثمن کا دعویٰ کیا اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا یا بیع نے بیع
نہ یا یہ مقدار کا دعویٰ کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا یا یہ نے وادق ثمن رائے تو اس کے حق میں

۳۵۱

سہا بے گا

۳۵۲

فیصلہ۔ دونوں رضامند نہ ہوئے تو قبل القبض پر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی
بیع اور مشتری۔

۳۵۳

اس قسم سے آغاز کیا جائے گا۔ اقوال فقہاء۔

بین کی بین کے بدلے یا ثمن کی ثمن سے کہ بدلے بیع کی توقع نہی جس سے بھی یہ قسم سے اختیار ہے۔

۳۵۴

قسم لینے کا طریقہ

۳۵۵

دونوں نے قسم اٹھائی تو قرضی بیع بوجہ رد ہے۔

۳۵۶

دونوں نے اجل میں یا شرط خیار میں یا بعض ثمن کے وصول کرنے میں اختلاف کیا تو تحالف نہیں ہوگا

۳۵۸

بیع ہلک ہوئی پھر اختلاف ہوا تو دونوں سے قسم لی جائے گی یا نہیں، قوال فقہاء۔

۳۶۰

دونوں میں سے ایک غلام ہلک ہو گیا پھر اختلاف ہوا ثمن میں تو دونوں سے قسم لی جائے گی یا نہیں

۳۶۲

بعض مشائخ کا نقطہ نظر

ایک شخص نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اقلہ کیا اور ثمن میں اختلاف ہو گیا دونوں قسم اٹھائیں گے اور

۳۶۶

پہلی بیع و س آئے گی

ایک شخص نے ایک گرگندم میں دس درہم بیع سلم کے طور پر دے دیے پھر دونوں نے اقلہ کیا پھر ثمن میں اختلاف یا مسلم

۳۶۷

الیہ کا قول قبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی

زوجین کا مہر میں اختلاف ہوا زوج نے دعویٰ کیا کہ ایک ہزار کے عوض نکاح کیا اور عورت دو ہزار کا بہتی ہے جو بھی

۳۶۸

نہ ردے اس کے بیٹہ قبول ہوں گے

۳۷۱

اگر کرنے سے پہلے موجد اور مستاجر نے اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں گے

۳۷۲

نہ ہوا تو تحالف صحیح نہیں ہے

۳۷۳

کے بعد اختلاف ہوا دونوں قسم اٹھائیں گے اور بقیہ میں عقد ختم ہوگا

۳۷۴

میں اختلاف ہو گیا تو تحالف ہوگا

۳۷۵

زہدین کا گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے تو کیا حکم ہوگا

زہدین میں سے ایک فوت ہو گیا اور دوسرے نے دوسرے کیساتھ اختلاف کیا جو مردوں اور عورتوں کے لائق ہے وہ

۳۷۶

زندہ ہے لئے ہوگا

۳۷۸

فصل فیمن لا یکون خصما

مدعی علیہ نے کہا کہ یہ چیزیں فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت یا بطور رہن رکھی ہیں یا میں نے انہیں
خصم کیا ہے، اور اس پر اس نے گواہ بھی قائم کر دیے تو اس کے بعد مدعی اور اس کے درمیان خصومت

۳۷۸

قائم ہوئی یا نہیں

۳۸۲

مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے اس غلام کو فلاں غائب سے خرید لیا ہے وہ خصم ہوگا

مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری چوری ہوئی ہے قبضہ نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس ودیعت رکھا ہے اور بینہ قائم کر

۳۸۳

دیے تو خصومت بائع نہ ہو

مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں سے خریدی ہے قبضہ نے کہا کہ اس نے یہ چیز میرے پاس ودیعت رکھی

۳۸۳

ہے تو خصومت بغیر بینہ کے ساکت ہو جائے گی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب الشہادۃ

ترجمہ۔۔ یہ کتاب شہادت کے بیان میں ہے

تشریح شہادت کے لغوی معنی ہیں مشاہدہ کے بعد کسی چیز کی صحت کی خبر دینا اور فقہاء کی اصطلاح میں کسی کا حق ثابت کرنے کے لئے قاضی کی مجلس میں لفظ شہادت کے ساتھ سچی بات کی خبر دینے کے ہیں اور تحمل شہادت کا سبب اس چیز کا مشاہدہ کرنا ہے جس سے باریت میں گواہی دی جائے گی۔ یعنی جن چیزوں کو آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے ان میں دیکھنا ضروری ہے اور جن چیزوں کو کانوں سے سنا جاسکتا ہے ان میں سنا ضروری ہے اور ادائے شہادت کا سبب یہ ہے کہ یا تو اس سے مدعی گواہی طلب کرے اور یا مدعی کے حق کے فوت ہونے کا خوف ہو۔ مگر یہ اس وقت ہوگا جب مدعی کو اس کا شاہد ہونا معلوم نہ ہو اور شہادت کی شرط یہ ہے کہ شاہد کا مل العقول ہو، منبط شہادت کی صلاحیت ہو ولایت حاصل ہو۔ اور مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان امتیاز کرنے پر قدرت حاصل ہو۔ اور مدعی علیہ اگر مسلمان ہو تو شاہد کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے۔ شہادت کا رکن لفظ الشہد ہے اور اس کا حکم شاہدین کے تزکیہ کے بعد قاضی پر مقتضائے شہادت کے مطابق فیصلہ کا واجب ہونا ہے۔

صاحب معنی نے فرمایا۔ شہادت بالحق کے محاسن میں سے یہ ہے کہ شہادت بالحق مامور بہ ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کا امر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے کہ **كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ تَشْهَدَاءَ بِالْقِسْطِ** اور شہادت کے جواز پر یہ آیت دلالت کرتی ہے **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**۔ ہند باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی گواہوں سے وہی طلب کرے تو گواہوں کو انکار نہ کرنا چاہئے چنانچہ ارشاد ہے۔ **وَلَا يَأْبَى الشَّهَدَاءُ اِذَا مَا دَعُوا**

کتاب ادب القاضی اور کتاب الشہادات کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ قاضی چونکہ اپنی قضاء میں شہادت شہود کا محتاج ہوتا ہے اس لئے ادب القاضی کے بعد کتاب الشہادات کو ذکر فرمایا۔ عدہ ابن ابہم نے فرمایا کہ ثبوت حق چونکہ شہادت سے ہوتا ہے اس لئے قضاء شہادت پر موقوف ہے اور شہادت اس کا موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ چونکہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے اس لئے کتاب الشہادات پہلے اور کتاب ادب القاضی بعد میں ہونا چاہئے تھا۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ شہادت سے مقصود قضاء ہے اور شہادت اس کا وسیلہ ہے۔ اور مقصود اہم ہونے کی وجہ سے تقدیم کا زیادہ مستحق ہوتا ہے۔ اس لئے کتاب ادب القاضی کو پہلے اور کتاب الشہادات کو بعد میں ذکر کیا گیا۔

گواہی کی شرعی حیثیت

قال الشہادۃ فرض تلزم الشہود ولا یسعہم کتمانہا اذا طالہم المدعی لقولہ تعالیٰ ولا یأبى الشہداء اذا مَادَعُوا وقولہ تعالیٰ ولا تکتُموا التہادۃ ومن یکتُمہا فانہ اثم قلبہ واما یشرط طلب المدعی لانہا حقہ فیتوقف علی طلبہ کسائر الحقوق

ترجمہ گواہی ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور جب مدعی ان سے مطالبہ کرے تو گواہوں کے لئے اس کو چھپانے کی کج فہم نہیں ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب گواہ بھلائے جائیں تو انکار نہ کریں۔ اور تم گواہی مت چھپاؤ اور جو دہانی چھپاتا ہے اس کا دل سنہکا رہے۔ اور مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ شہادت اس کا حق ہے۔ پس دوسرے حقوق کی طرح شہادت بھی اس کے طلب کرنے پر موقوف ہوگی۔

تشریح صاحب قندوری نے فرمایا کہ شہادت کی ادائیگی اور اس کا تحمل مدعی کے مطالبہ کے وقت گواہوں پر ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور اس کا چھپانا ناجائز ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر گواہی دینے والے ایک، دو آدمی متعین ہوں تو گواہی دینا فرض میں ہوگا۔ اور اگر بہت سے لوگ ہیں تو فرض کفایہ ہوگا۔ شہادت فرض ہونے پر یہ آیتیں دلیل ہیں،

۱۔ وَلَا يَأْبَى الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا (بقہ) یعنی جب گواہ بھلائے جائیں تو وہ انکار نہ کریں۔ آیت میں چونکہ مطالبہ کے وقت انکار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس لئے مطالبہ کے وقت حاضر ہونے کا امر ہوگا۔ اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا شہادت دینا واجب اور لازم ہوگا۔

۲۔ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ یعنی تم گواہی مت چھپاؤ۔ اس آیت میں کتمان شہادت سے منع کیا گیا ہے۔ اور کتمان شہادت سے منع کرنا مستلزم ہے اظہار شہادت کو اور اظہار شہادت نام ہے ادائے شہادت کا۔ پس جب کتمان شہادت ممنوع ہے تو اظہار شہادت یعنی ادائے شہادت واجب ہوگا۔

۳۔ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَاَنَّهُ اَتَمَّ قَلْبُهُ یعنی جو شخص گواہی چھپاتا ہے اس کا دل سنہکا رہے۔ اس آیت میں کتمان شہادت پر وعید ہے۔ اور استحقاق وعید چونکہ ترک واجب سے ہوتا ہے اس لئے شہادت ادا کرنا واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ آیت میں خاص طور پر قلب و گنہگار کیوں کہا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قلب رئیس الاعضاء ہے۔ پس جب رئیس الاعضاء گنہگار ہوگا تو دوسرے اعضاء بدرجہ اولیٰ سنہکا رہوں گے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ شہادت مدعی کا حق ہے۔ پس دوسرے حقوق کی طرح شہادت بھی اس کے طلب کرنے پر موقوف ہے۔ یعنی جس طرح دوسرے حقوق مدعی کے طلب کرنے پر موقوف ہیں اسی طرح شہادت بھی اس کے طلب کرنے پر موقوف ہے۔

اعتراض یہاں ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ اگر مدعی کو شہد کا علم نہ ہو اور شہد اس بات کو جانتا ہو کہ اگر میں نے شہادت نہ دی تو مدعی کا حق باطل ہو جائے گا۔ تو اس صورت میں شاید پر شہادت دینا واجب ہے حالانکہ یہاں مدعی کا طلب کرنا نہیں پایا گیا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں یہ احیاء طلب کرنا اگرچہ نہیں پایا گیا لیکن دالہ پایا گیا۔ کیونکہ مدعی کی طلب پر ادا شہادت کو واجب کرنے والا مدعی کے حق کو زندہ کرنا ہے۔ اور مدعی کے حق کو زندہ کرنا مذکور فی الاسوال میں بھی پایا گیا۔ لہذا یہ بھی طلب مدعی کے معنی میں ہوگا اور جب یہ صورت طلب مدعی کے معنی میں ہے تو اس کو بھی اس کے ساتھ الحق مراد ہے۔

اعتراض یہاں ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ کتاب الشہادات کی تشریح کے ذیل میں کہا گیا ہے کہ ادائے شہادت کا سبب مدعی کا طلب کرنا ہے۔ اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مدعی کا طلب کرنا شرط ہے اور شرط اور سبب کے درمیان چونکہ تفریق ہے۔ اس سے طلب مدعی

شرط اور سبب دونوں کس طرح ہو سکتا ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ سبب اداء طلب مدعی ہے اور سبب یعنی طلب کا موجود ہونا شرط ہے۔ حاصل یہ کہ سبب تو طلب ہے اور طلب کا موجود ہونا شرط ہے۔ پس اس صورت میں ایک چیز کا سبب اور شرط دونوں ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور ہدایہ کی تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وانما يشترط وجود طلب المدعى یعنی طلب مدعی کا موجود ہونا شرط ہے۔

حدود میں گواہ کیلئے گواہی کے ستر کا حکم

والشهادة في الحدود يخير فيها الشاهد بين الستر والاظهار لانه بين حسنتين اقامة الحد والتوقي عن الهتك والستر افضل لقوله عليه السلام للذي شهد عنده لو سترته بثوبك لكان حيرا الك وقال عليه السلام من ستر على مسلم ستر الله عليه في الدنيا والآخرة وفيما نقل من تلقين الدرء عن النبي عليه السلام واصحابه دلالة ظاهرة على فضيلة الستر الا انه يحب له ان يشهد بالمال في السرقة فيقول اخذ احياء لحق المسروق منه ولا يقول سرق محافظة على الستر ولانه لو ظهرت السرقة لوجب القطع والصمان لا يحامع القطع فلا يحصل احياء حقه.

ترجمہ اور شہادت فی الحدود میں گواہ کو چھپانے اور ظاہر کرنے کے درمیان اختیار ہے۔ اس لئے کہ گواہ دو اجروں حد و قنم کرانے اور مسلمان کی پردہ دہی کرنے سے بچنے کے درمیان ہے۔ لیکن چھپانا افضل ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اس شخص کو جس نے آپ کے پاس گواہی دی تھی۔ فرمایا کہ اگر تو اس کو اپنے کپڑے سے چھپاتا تو تیرے واسطے بہتر ہوتا۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی مسلمان کے عیب پر پردہ ڈال دیا تو تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے عیب پر پردہ ڈالیں گے۔ اور دفع حدی متعین جو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ سے منقول ہے وہ چھپانے کے افضل ہونے پر کھلی دلیل ہے۔ مگر یہ کہ چوری میں گواہ کے لئے مال کی گواہی دینا واجب ہے۔ پس گواہ مسروق منہ، کے حق کو زندہ کرنے کے لئے اخذ (یا) کہے۔ اور ستر کی محافظت کے پیش نظر سرق (چوری یا) نہ کہے۔ اور اس لئے کہ اگر سرقہ ظاہر ہو گیا تو قطع ید واجب ہوگا۔ اور ضمان قطع ید کے ساتھ چونکہ جمع نہیں ہوتا اس لئے اسکے حق کا زندہ کرنا بھی حاصل نہ ہوگا۔

تشریح شیخ ابوالحسن قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص حدود میں گواہ ہو تو اس کو اختیار ہے جی چاہے گواہی دے کر مبتلی بہ کے عیب کو ظاہر کر دے اور جی چاہے گواہی نہ دے کر اس کے عیب کی پردہ پوشی کرے۔ کیونکہ گواہ دونوں صورتوں میں اجر و ثواب کا مستحق ہے۔ اس طور پر کہ اگر اس نے گواہی دی تو حد عالمی قائم کرانے کی وجہ سے مستحق ثواب ہوگا اور اگر گواہی نہ دی تو ایک مسلمان کی پردہ دہی کرنے سے بچنے کی وجہ سے مستحق ثواب ہوگا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں مستحق ثواب ہے۔ لیکن حدود کے بدلہ میں گواہوں کو اگرچہ ستر اور اظہار دونوں کا اختیار ہے مگر ستر یعنی گواہی نہ دینا افضل ہے۔ اس پر نقلی دلیل تو یہ ہے کہ ہزال نامی شخص نے جب حضرت، عزاسلمیؒ کو زنا کا اقرار کرنے پر ابھارا اور ماعز نے زنا کا اقرار کیا اور پھر ان کو رجم کا حکم کیا گیا، تو اللہ کے رسول ﷺ نے ہزال سے فرمایا تھا لو سترتہ بثوبک و فی رواية بردانک لکان خیراً لک یعنی اگر تو ماعز کو اپنے کپڑے یا اپنی چادر سے چھپاتا یعنی اس کو اقرار زنا پر

آپؐ نے بہتر ہوتا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے سلسلہ میں وہابی نہ دینا ہی افضل ہے۔ دوسری حدیث میں ستر علیٰ مسلمہ ستر اللہ علیہ فی الدنیا والاخرۃ۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا تو اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرما دیں گے۔ اس سے کہ اللہ تعالیٰ خود بھی ستر میں اور ستر ہی کو پسند فرماتے ہیں۔ ستر کے افضل ہونے پر یہ بھی باتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے حدود کو دفع کرنے کے سلسلہ میں متیقن منقول ہے یعنی آپ اور آپ سے صحابہ جتنی باتیں یہ پوشش فرماتے کہ کسی طرح حدود رہ جائیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ جب حضرت عائشہؓ نے زنا کا قریب تو آپ نے فرمایا کہ تو نے گھورا ہوگا، تو نے دیکھا ہوگا، یعنی تو نے دیکھنے کو زنا خیال کیا ہوگا۔ لیکن اس متیقن کے باوجود جب عائشہؓ کا اقرار کرتے ہی رہے تب جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کا امر فرمایا۔ اسی طرح بودا و انسانی اور ابن ماجہ میں ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔

ان السی اسى قد اعترف اعترافاً ولم یوجد معه متاع فقال رسول اللہ ﷺ ما اخالک سرقت قال فاعاد مرتین او ثلاثاً فامر به ففطع

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک چور نے آکر چوری کا اقرار کیا اور اس کے پاس چوری کا سامان موجود نہیں تھا تو آپ نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ تو نے چوری نہیں کی ہے۔

راوی کہتے ہیں کہ جب اس نے بار بار اقرار کیا تو اس کے ہاتھ کاٹنے کا امر فرمایا اور صحابہ سے بھی حدود کو دفع کرنے کے سلسلہ میں متیقن منقول ہے۔ چنانچہ منقول ہے کہ ابو مسعود انصاری کے پاس ایک عورت جس نے اونٹ چرایا تھا، لی گئی۔ ابو مسعود نے اس سے کہا اس وقت کیا تو نے چوری کی ہے؟ "قولی لا" تو "لا" کہہ دے یعنی انکار کر دے فقال لا فترکھا۔ چنانچہ اس نے لا کہا، تو ابو مسعود انصاری نے اس کو چھوڑ دیا۔ اسی طرح حضرت ابو درداء کے پاس سہ ماہی عورت لی گئی۔ اس نے چوری کی تھی۔ ابو درداء نے اس سے کہا اس وقت سہ ماہی تو نے چوری کی ہے؟ "قولی لا" تو "لا" کہہ دے۔ قالت لا اس عورت نے لا کہہ دیا تو ابو درداء نے اس سے حد سرقہ کو دفع کر دیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے حد دفع کرنے کی متیقن منقول ہے۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے حد دفع کرنے کے سلسلہ میں متیقن کا منقول ہونا حدود میں گواہی نہ دینے کی فضیلت پر کھلی دلیل ہے۔

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ ستر اور کتمان اس لئے حرام ہیں کہ ستر اور کتمان شہادت کی وجہ سے بندہ کا حق فوت ہو جاتا ہے۔ اللہ بندہ اموال کا محتق ہے اور اللہ تعالیٰ غنی ہیں اللہ کے حق کے فوت ہونے کا کوئی خوف نہیں۔ پس جب حدود کے سلسلہ میں کتمان شہادت میں سے اللہ کے حق کے فوت ہونے کا خوف ہے اور مسلمان کی آبرو کی حفاظت ہے تو شہادت کا ستر ہی افضل ہوگا۔

اعتراض لیکن یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ گواہی نہ دینا باری تعالیٰ کے قول ولا تکتُموا الشہادۃ کے معارض ہے۔ اور حدود میں گواہی نہ دینے کے فضل ہونے پر جو احادیث ذکر کی گئیں وہ سب خبر واحد ہیں۔ اور خبر واحد سے مطلق کتاب و مقید زنا بھی ناجائز ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ولا تکتُموا الشہادۃ حقوق العباد کی شہادت پر محمول ہے اور اس پر قرینہ سیاق آیت یعنی

کی شہادت میں بدیت کا شبہ ہے۔ کیونکہ عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے قائم مقام ہے۔ یہاں ایسے معاملہ میں مقبول نہ ہوں نہ شہادت سے دفع ہو جاتا ہے۔

تشریح: امام قدوری نے فرمایا کہ شہادت چہرے (چار مراتب) ہیں

۱۔ شہادت فی الزنا

۲۔ زنا کے علاوہ دوسری حدود و قصاص میں شہادت

۳۔ حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات کی شہادت

۴۔ عورتوں سے متعلق وہ باتیں جن پر مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں ان میں شہادت۔

اول۔ یعنی شہادت فی الزنا میں چار مردوں کی گواہی معتبر ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وَالَّتِي يَأْتِيَنِ الْفَاحِشَةَ مِنْ مَسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ یعنی وہ عورتیں جو بدکاری کریں ان پر بیٹوں میں سے چار مرد گواہ لاؤ۔ اس آیت میں لفظ ”اربعة“ چار کے عدد اور گواہوں کے مذکر ہونے میں نص ہے۔ چار کے عدد میں نص ہونا ظاہر ہے۔ اور گواہوں کے مذکر ہونے میں اس لئے نص ہے کہ لفظ اربعة مؤنث ہے۔ اور عربی قاعدہ کے اعتبار سے تین سے نو تک یعنی ثلاثہ سے تسعة تک کا عدد اگر مذکر ہوتا ہے تو معدود مؤنث آتا ہے اور عدد اگر مؤنث ہو تو معدود مذکر ہوتا ہے۔ اس جگہ آیت میں چونکہ لفظ اربعة مؤنث ہے اس لئے اس کا معدود مذکر ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ زنا کو ثابت کرنے کیلئے چار مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہے نیز سورہ نور کی آیت ہے وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً جولوگ پاکدامن عورتوں کو زنا کی تہمت لگاتے ہیں پھر وہ چار مرد گواہ نہ لائیں تو ان کو اتنی کوڑے مارو۔ اس آیت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ زنا کو ثابت کرنے کے لئے چار مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ زنا چونکہ دو آدمیوں کا فعل ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک پر دو، دو گواہ کا ہونا شرط ہے۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ دلیل حدیث زہری ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کے زمانہ سے لے کر یہ سنت جاری ہے کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے خاص طور پر صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کا ذکر اس لئے کیا کہ ان دونوں حضرات کے حق میں مدنی آقا ﷺ نے فرمایا کہ اَقْتُلُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي ابْنِي بَكْرٍ وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ اِنَّهُمَا يَأْتِيَانِي فِي عَوْرَتِي كَمَا يَأْتِيَانِي فِي بَيْتِي یعنی ابوبکرؓ اور عمرؓ کا اقتداء کرتا ہے تا میں عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں بدیت کا شبہ ہے۔ اور بدلیت کا شبہ اس لئے ہے کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی گواہی کے قائم مقام ہوتی ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَانْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَاَتَانِ

اور گواہ کرو دو شاہد اپنے مردوں میں سے پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں۔

ملحوظ فرمائیے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں گی۔ معلوم ہوا کہ عورتیں گواہی دینے میں

اصل نہیں ہیں بلکہ مرد کی عدم موجودگی میں اس کی قائم مقام ہوتی ہیں۔

سوال : بیان یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے۔ حالانکہ آیت فان لم یکرنا رجليں سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ نہیں ہے بلکہ حقیقتہ بدلیت ہے۔

جواب : اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقتہ بدلیت اس وقت ہوتی جب دو مرد گواہ موجود ہونے کی صورت میں ایک مرد اور دو عورتوں کو بنا کر مٹا دیا جائے۔ نیکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دو مرد گواہ موجود ہونے کے باوجود ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانا جائز ہے۔ پس دو مرد گواہ ہونے کے باوجود ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا جائز ہونا اس بات کی عدم امت ہے کہ عورتوں کی گواہی میں حقیقتہ بدلیت نہیں ہے بلکہ بدلیت کا شبہ ہے۔ اور جب عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے تو عورتوں کی گواہی ان معاملات میں قبول نہ ہوگی جو معاملات شبہ سے متعلق ہو جاتے ہیں اور حد زنا چونکہ شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لئے حد زنا ثابت کرنے کے لئے بھی عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

حدود و قصاص میں تعداد شہود

ومنہا الشہادۃ ببقیۃ الحدود والقصاص تقبل فیہا شہادۃ رجلین لقولہ تعالیٰ واستشہدوا شہیدین من رجالکم ولا یقبل فیہا شہادۃ النساء لما ذکرنا۔

ترجمہ : اور ان میں سے بقیہ حدود اور قصاص میں شہادت ہے (چنانچہ) ان میں دو مردوں کی گواہی مقبول ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے مردوں میں سے دو مردوں کو گواہ کرلو۔ اور ان حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ان دلائل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کئے ہیں۔

تشریح : شہادت کا دوسرا مرتبہ حد زنا کے علاوہ دوسری حدود مثلاً حد قذف، حد شرب خمر، اور حد سرقہ اور قصاص میں شہادت ہے۔ چنانچہ حد زنا کے علاوہ دوسری حدود و قصاص میں دو مردوں کی شہادت معتبر ہے اور اس پر دلیل باری تعالیٰ کا قول واستشہدوا شہیدین من رجالکم ہے آیت میں شہیدین تشبیہ کا صیغہ گواہوں کے دو ہونے پر اور من رجالکم کا لفظ گواہوں کے مرد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حد زنا کے علاوہ حدود و قصاص میں بھی عورتوں کی گواہی غیر معتبر ہے۔ دلیل حدیث زہری اور شبہ بدلیت ہے جس کی تقریر گذشتہ تشریح کے تحت گزر چکی ہے۔

بقیہ حقوق میں تعداد شہود

قل وما سوی ذالک من الحقوق یقبل فیہا شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین سواء کان الحق مالا او غیر مال مثل النکاح والطلاق والوکالۃ والوصیۃ ونحو ذالک وقال الشافعی لا یقبل شہادۃ النساء مع الرجال فی الاموال وتوابعہا لان الاصل فیہا عدم القبول لقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولاية فانہا لا تصلح للامارۃ ولہذا لا تقبل فی الحدود ولا تقبل شہادۃ الاربع منہن وحدھن الا انہا قبلت فی الاموال ضرورۃ والنکاح اعظم خطراً واول وقوعاً فلا یلتحق بما هو ادنی خطراً واکثر وجوداً ولنا ان الاصل فیہا

شہادت لہ جرد ما یستی علیہ اہلیۃ الشہادۃ وهو المشاہدۃ والوسط والاداء الاول بحصل عدم شہادۃ والتالی بقی و بالتالی یحصل العلم للقاضی ولہذا یقلل اخبار الاحبار و نقصان الصط بریادۃ سسان احمر بضم الاخری الیہا فلم یبق بعد ذالک الا الشہۃ فلہذا لا تقبل فیما یدری بالشہات و ہذہ الحقوق تحت مع الشہات وعدم قول الاربع علی خلاف القیاس کسلا بکثر خروجہن

ترجمہ۔ در حدود و قصاص کے دو دوسرے حقوق میں دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے۔ برابر ہے کہ وہ حق میں ہو یا غیر میں ہو جیسے کاج، حلاق، دھاکت، وصیت اور اس کے مانند ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ (یعنی مرد میں) قبول نہ ہونی گھر مال اور اس کے توابع میں۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی میں اصل قبول نہ ہونا ہے اس لئے کہ (ان کی) عقل، فہم، ضبط میں خلل اور یت میں قصور ہے۔ کیونکہ وہ امیر ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔ نہ چار عورتوں کی گواہی قبول ہوتی۔ مگر یہ کہ اموال میں ضرورت قبول کی گئی ہے۔ اور نکاح کا مرتبہ چونکہ عظیم وراس کا واقع ہوتا ہے۔ اس سے نکاح میں چیز کے ساتھ حق نہ ہوگا جس کا یہ تیرا واقعہ نہ ہوگا۔ اور یہی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت میں قبول ہونا اصل ہے۔ کیونکہ (عورتوں میں) وہ چیزیں موجود ہیں جن پر شہادت کی اہلیت کا مدار ہے۔ اور وہ مشہور ہے کہ ان کے لئے اس لئے کہ مشہور ہے (گواہوں) میں خلل ہوتا ہے اور یہ ہونے کے باقی رہتا ہے اور ان کے لئے قضی و ضمن اصل ہونا ہے ان وجہ سے شہادت میں عورتوں کا توبہ دینا مقبول ہے۔ ورنہ ان کے لئے نہ ہوتا ہے نہ شہادت میں قبول ہوتا ہے۔ اور یہ ہے کہ حدود میں نقصان نہ ہوتا ہے۔ یہ گواہی وجہ سے ان معذرت میں عورتوں کے لئے ہو جاتے ہیں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ اور یہ اتفاق تو شہادت کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں۔ اور چار عورتوں کی گواہی قبول نہ ہونا خلاف قیاس ہے نہ عورتوں کا توبہ دینا نہ ہوتا ہے۔

تشریح۔ شہادت کا تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے حقوق میں دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی معتبر ہے وہ حق حوالہ مال کے قبضے سے ہو جیسے بیع یا غیر میں کے قبضے سے ہو جیسے کاج، حلاق، دھاکت، وصیت، تاق، رجعت اور نسب۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ کسی معاملہ میں معتبر نہیں ہے۔ **حوالے اموال**۔ اس کے تاج سے ملتی ہیں اور ان کے تابع چیزوں یعنی عمارت، اجارہ، کھانا، میعاد و رشتہ طخیرو غیرہ میں عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ معتبر نہیں ہے۔

امام شافعی کی دلیل۔۔۔ یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ ان کی گواہی بالکل قبول نہ ہو کیونکہ ان کی عقل میں نقصان ہے اور غالبہ نسوان کی وجہ سے ضبط میں خلل ہے یعنی انکی یادداشت زیادہ اچھی نہیں و رخصت۔ مارت کی عداوت نہ ہونے کی وجہ سے انکی یت میں قصور ہے۔ حالانکہ گواہ کے لئے کامل العقل، تام ضبط اور اہل یت ہونا ضروری ہے۔ پس جب عورتوں میں نقصان عقل، اختلال ضبط اور قصور ولایت تینوں باتیں موجود ہیں تو انکی گواہی کیسے معتبر ہوسکتی ہے۔ چونکہ عورتوں کی گواہی میں قبول نہ ہونا اصل ہے۔ ان کے حدود و قصاص میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ اور تنہا چار عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہوتی۔

سوال۔ رہا یہ کہ جب عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو تو پھر اموال و توابع اموال میں انکی گواہی کیوں قبول کی جاتی ہے۔

جواب حضرت امام شافعی کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اموال اور توابع اموال میں عورتوں کی گواہی حقوق اعباد و زلہ کرنے کے لئے قبول کی جاتی ہے۔ کیونکہ اموال اور توابع اموال کا درجہ حقیر اور واقع ہونا کثیر ہے۔ پس اگر اموال اور توابع اموال میں بھی وہ مردوں کی گواہی کو ضروری قرار دیدیا گیا۔ تو چونکہ اموال کے اسباب کثیر الوقوع ہیں اس لئے ہر بار مرد و مرغ و متلاش کرنے میں بربادی ہوگا حالانکہ شریعت اسلام میں حرج کو اور یہاں یہ ہے۔ اس لئے اموال اور توابع اموال میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی معتبر قرار دی گئی ہے۔

سوال لیکن اگر یہ کہا جائے کہ غیر اموال یعنی نکاح، طلاق وغیرہ کو بھی اموال کے ساتھ لاحق کر کے ان میں بھی مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کرینی چاہئے تھی۔

جواب حضرت امام شافعی کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح، طلاق وغیرہ چیزیں درجہ کے اعتبار سے عظیم ہیں اور وقوت کے اعتبار سے قلیل ہیں۔ اور پہلے نذر چاہے کہ اموال درجہ کے اعتبار سے حقیر اور وقوت کے اعتبار سے عظیم ہیں اور ایک غنیمت تبت قلیل الوقوع چیز کو حقیر الم تبت کثیر الوقوع چیز کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ الحاق کے لئے ضروری ہے کہ ملحق و ملحق بہ درمیان ایک گونہ من نسبت ہو حالانکہ اموال اور غیر اموال یعنی نکاح وغیرہ کے درمیان مذکورہ تفاوت کی وجہ سے کوئی من نسبت نہیں ہے۔ پس جب کوئی من نسبت نہیں ہے تو نکاح وغیرہ غیر اموال کو اموال کے ساتھ لاحق بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

تاریخی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول ہو۔ کیونکہ جن چیزوں پر اہلیت شہادت کا مدار ہے۔ وہ عورتوں کی گواہی میں موجود ہیں اور ان چیزوں پر اہلیت شہادت کا مدار اس سے ہے کہ مشہدہ کے ذریعہ وہ گواہ چیز کا علم ہوگا جس کے بارے میں گواہی دیگا۔ اور ضبط یعنی اچھی طرح سنبھال کر محفوظ کرنے کی وجہ سے اسے شہادت تک تکمیل ملے گی۔ اور اس کے شہادت کی وجہ سے قاضی و محکم ہوگا۔ پس جب عورتوں میں وہ چیزیں موجود ہیں جن پر اہلیت شہادت کا مدار ہے تو عورتوں کی شہادت قبول ہوتی ہے۔ چونکہ عورتوں کی شہادت میں اصل یہ ہے کہ قبول ہو۔ اسی وجہ سے حدیث میں عورت کا خبر دینا یعنی روایت کرنا معتبر ہے۔ اور محدثین عورتوں کی روایت کردہ احادیث کو قبول بھی کرتے ہیں۔ پس جب احادیث میں عورت کا خبر دینا معتبر ہے تو ان کی شہادت بھی معتبر ہوتی ہے۔

نقصان الضبط الخ سے امام شافعی کی دلیل کا جواب ہے۔ جواب کا اصل یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ عورت کا ضبط یعنی یادداشت کمزور ہوتی ہے تو اس کے ساتھ دوسری عورت ملانے سے اس کی تائیدی ہو جائے گی یعنی کچھ ایک یاد رکھے گی اور کچھ دوسری یاد رکھے گی۔ اس طرح دونوں کا ضبط مل کر ایک مرد کے طلاق یا زنا ہو جائیگا۔ اور جب دوسری عورت کے ملانے سے ضبط کمزور ہو جائے گا تو اس کے بعد اب پہلی عورت کی بات پر فائدہ نہ رہے گا۔ پس شہادت پر اہلیت کی وجہ سے ان معاملات میں جو شہادتیں ہوتی ہیں ان سے بے اعتبار ہونا چاہئے۔ اور تصدیق عمران کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ مگر جو حقوق شہادت کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور مذکورہ حقوق یعنی نکاح، طلاق وغیرہ پر چونکہ شہادت کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں اس لئے ان میں مردوں کی گواہی قبول ہوتی ہے۔ نکاح و طلاق کا شہادت کے باوجود ثابت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ہنر کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ما

حدھن جدھن ہر لھن حدھن النکاح والطلاق والعنای۔ پس جو چیز ہزل کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے وہ شہادت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائے گی۔ اور رہی وکالت اور وصیت اور اموال تو ان میں کتاب القاضی الی القاضی اور شہادت علی شہادت دُقبوں یہ جاتا ہے اور کتاب القاضی الی القاضی اور شہادت علی الشہادت کا قبول کیا جانا اس بات کی مدد مت ہے کہ یہ چیزیں شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتی ہیں۔

صاحب بدایہ نے، مشافعی کی دلیل میں سے نقصان ضبط کا جواب تو ذکر کیا ہے مگر نقصان عقل اور قصور ولایت کا جواب ذکر نہیں فرمایا ہے۔ صاحب عنایہ کے بیان کے مطابق نقصان عقل کا جواب یہ ہے کہ جس عقل پر تکلیف کا مدار ہے عورتوں کی اس عقل میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس انسانی کے سے چار مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ استعداد عقل ہے اسی کا نام عقل ہیولانی ہے یہ مرتبہ تو ابتدائے آفرینش میں تمام افراد انسان کو حاصل ہوتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ نظر و فکر کے ذریعہ نظری اور غیر بدیہی چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے حواس کو جزئیات میں استعمال کر کے بدیہیات کو حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی کا نام عقل بالملکہ ہے اور یہی مدار تکلیف ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ بغیر استنباط کی احتیاج کے نظریات حاصل ہو جائیں۔ اسی کا نام عقل بالفعل ہے۔ چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نظریات کو متحضر کر کے ان کی طرف مشاہدہ متوجہ ہو جائے۔ اسی کا نام عقل مستفاد ہے اس تفصیل کے بعد ملاحظہ ہو کہ تکلیف کا مدار عقل بالملکہ پر ہوتا ہے اور عورتوں کے حال کا مشاہدہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی عقل بالملکہ میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ عورتیں جب جزمی امور میں حواس کو استعمال کرتی ہیں تو ان کو بدیہیات حاصل ہو جاتی ہیں اور اگر بھول جائیں تو ذرا سی تنبیہ کافی ہوتی ہے۔ نیز اگر عورتوں کی عقل بالملکہ میں نقصان ہوتا تو ارکان دین کے سلسلہ میں عورتوں اور مردوں کی تکلیف جدا جدا ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کی تکلیف یکساں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عورتوں کی عقل بالملکہ میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

اعتراض لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اکرم ﷺ کا ہن ناقصات عقل فرمان بیان کردہ تقریر کے معارض ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کے قول ہن ناقصات عقل میں عقل سے مراد عقل بالفعل یعنی تیسرا مرتبہ ہے۔ اسی وجہ سے عورتیں ولایت، خلافت اور امارت کی لیاقت نہیں رکھتی ہیں۔ حاصل یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو ناقصات عقل یعنی تیسرے مرتبہ یعنی عقل بالفعل کے اعتبار سے فرمایا ہے۔ اور احکام کی تکلیف کا مدار دوسرے مرتبہ کی عقل یعنی عقل بالملکہ ہے ہذا کوئی تعارض نہیں ہے۔ قصور ولایت کا جواب بھی یہی ہے کہ ولایت کے لئے تیسرے مرتبہ کی عقل یعنی عقل بالفعل ضروری ہے حالانکہ عورت میں یہ عقل ناقص ہے اور جس عقل پر تکلیف کا مدار ہے عقل بالملکہ اس میں کوئی نقصان نہیں۔

وعدم قبول الاربع الخ سے امام شافعی کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ جب ایک مرد کی جگہ دو عورتوں کی گواہی معتبر ہے تو دو مردوں کی جگہ چار عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہونی چاہئے مگر چونکہ چار عورتوں کی گواہی معتبر ہونے میں عورتوں کا خروج اور باہر نکلنا زیادہ ہوگا۔ حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ اس لئے چار عورتوں میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ اور کہا گیا کہ تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

کن مواقع میں محض ایک عورت کی گواہی معتبر ہے

قال ويقبل في الولادة والكاراة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عند الرجال شهادة امرء واحد لانه عليه السلام شهادة النساء حائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه والجمع السعي ما لم يرد به من الجنس الى الجنس فيتناول الاقل وهو حجة على الشافعي في اشتراط الاربع والاشارة سابقا لما ذكره من ليحف النظر لان نظر الجنس الى الجنس احق فكذلك اعتبار العدد الا ان السعي في نسب احرم منها فيه من معنى الالزام ثم حكمها في الولادة شرحناه في الطلاق فاما حكم الكارة فان شهادتين فيها كبر بوجاهة في العيس سعة ويفرق بعده لاني تأيدت بمؤيد اذا الكارة اصل وكذا في رد المبيعة اذا استراها بشرط الكارة فان قلن انها ثبت يحلف الداع ليضم بكوله الى قولهن والعيوب يثبت بقولهن فيحلف الداع وانما شهادتهن على اسهلال الصبي لا تقبل عند ابي حنيفة في حق الارث لانه مما يطلع عليه الرجال الا في حق الصلوة لانها من امور الدين وعندهما تقبل في حق الارث ايضا لانه صوت عند ولادة ولا يحصرها الرجال عادة فصار كشهادتهن على نفس الولادة.

ترجمہ اور ولادت، بکارت اور عورتوں کی ایسی جگہ کے عیوب میں جس پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے ایک عورت کی گواہی قبول کی جائے گی۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور بیع الفاء ام کے ساتھ معرف ہے۔ جس سے جنس مراد ہوتی ہے۔ ابداً لمتہ کو شامل ہوگا۔ اور یہ حدیث چار عورتوں کی شرط طائے میں امام شافعی کے خلاف حجت ہے۔ اور اسلئے کہ مذکور ہونے کی قید ساقط ہوگئی تاکہ دیکھنا خفیف ہو۔ کیونکہ جنس کا جنس کو دیکھنا اذنب ہے۔ پس اسی طرح عدد کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، مگر یہ کہ دو اور تین ہوں تو زیادہ احتیاط ہے کیونکہ اس میں الزم کرنے کے معنی موجود ہیں پھر ولادت میں ایک عورت کی شہادت کا حکم ہم کتاب الطلاق میں شرح و بسط کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں رہا بکارت کا حکم پس اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت باکرہ ہے تو (اس کے) عین شوبہ کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اس کے بعد تفریق کی جائے گی۔ اس لئے کہ گواہی کو ایک تا تبدیل گئی ہے۔ کیونکہ باکرہ ہونا اصل ہے یوں ہی مبیعہ باندگی ہے، ایسی کرنے کا حکم ہے جبکہ اس کو مشتری نے باکرہ ہونے کی شرط پر خریدا ہو پس اگر عورتوں نے کہا کہ وہ شیبہ ہے تو بائع سے قسم کی جائے گی تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے قول کے ساتھ منضم ہو جائے اور عیب تو عورتوں کے قول سے ثابت ہو جائے گا۔ پس بائع سے قسم لی جائے گی۔ اور ولادت کے وقت بچہ کے رونے پر عورتوں کی گواہی میراث کے حق میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کا رونا ایسی چیز ہے جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں مگر نماز کے حق میں، کیونکہ نماز امور دین میں سے ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک میراث کے حق میں بھی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ استہلال ولادت کے وقت آواز ہے اور عادت مرد اس کے پاس موجود نہیں ہوتے۔ پس ایسا ہوگیا جیسے عورتوں کی شہادت نفس ولادت پر۔

تشریح شہادت کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ ولادت، بکارت اور عورتوں کے بدن پر ایسے مخفی عیوب جن پر عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہوں اور مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں، ان میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ ولادت وغیرہ مذکورہ چیزوں میں دو عورتوں

کی شہادت قبول ہوں، ایک عورت کی شہادت کافی نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے باب میں ایک مرد کے قائم مقام دو عورتیں ہوتی ہیں۔ تو دو مردوں کے قائم مقام چار عورتیں ہوں گی۔ پس جس جگہ مردوں کا شہادت دینا ممکن نہ ہو تو اس جگہ چار عورتوں کا شہادت دینا معتبر ہوگا۔

حضرت امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ شہادت میں دو باتیں معتبر ہیں۔

۱۔ مرد ۲۔ مذکر ہونا۔

پس ولادت وغیرہ میں مذکر ہونے کا اعتبار تو ساقط ہو گیا۔ یعنی مردوں کا گواہی دینا تو ممکن نہیں ہے لیکن مرد کا اعتبار ناممکن ہے اس لئے ولادت وغیرہ مذکورہ چیزوں میں دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔

ہماری دلیل یہ حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شهادة النساء جائرة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه یعنی عورتوں کی شہادت ان چیزوں میں جائز ہے جن چیزوں کو مرد نہ دیکھ سکتے ہوں۔ اس حدیث سے وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ لفظ انسب بمعرف باللف والام ہے اور جمع معرف بام سے جنس مراد ہوتی ہے۔ اور جنس کا اطلاق قبیل و شیعہ دونوں پر ہوتا ہے۔ پس لفظ انسب قبیل کو بھی شامل ہوگا، اور قبیل کا حقیقی مصداق ایک ہے۔ تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جن چیزوں کو مرد نہ دیکھ سکتے ہوں ان میں ایک عورت کی شہادت بھی جائز ہے۔ اس حدیث کی تائید حضرت حذیفہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث حذیفہ یہ ہے ان النسبی صلی اللہ علیہ وسلم اجار شهادة القائلة فی الولادة۔ یعنی رسول اکرم نے دایہ کی شہادت کو ولادت کے سلسلہ میں جائز قرار دیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ دایہ ایک عورت ہوتی ہے۔ پس حدیث حذیفہ سے بھی ثابت ہوا کہ ولادت وغیرہ میں ایک عورت کی شہادت معتبر ہوتی ہے۔ صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث شهادة النساء جائزة، چار عورتوں کی شہادت شرط ہونے میں امام مالک کے خلاف بھی حجت ہے۔

ہماری طرف سے عقلی دلیل یہ ہے کہ ولادت وغیرہ چیزوں میں گواہ کے مذکر اور مرد ہونے کی قید اس لئے ساقط ہو گئی ہے تاکہ عورت کی طرف دیکھنا کم از کم ہو۔ کیونکہ عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے اور عورت کا عورت کی طرف دیکھنا بہ نسبت مرد کے دیکھنے کے خفیف ہوتا ہے۔ یعنی مرد کا عورت کی طرف دیکھنا جس قدر رنجیز اور برا ہے، عورت کا عورت کی طرف دیکھنا اس قدر رنجیز اور برائیتیں ہے۔ اور یہ بات اس لئے ہے کہ عورت کی طرف دیکھنے سے دیکھنے والی عورت کے اندر شہوت مہمشتعل ہوتی ہے۔ لیکن اگر دیکھنے والا مرد ہو تو اس میں شہوت زیادہ مہمشتعل ہوتی ہے ان لئے مرد کے عورت کی طرف دیکھنے کے مقابلہ میں عورت کا عورت کی طرف دیکھنا اخف ہے۔ پس جب عورت کی طرف دیکھنے کو خفیف اور ہلکا کرنے کے لئے گواہوں میں مذکر ہونے کی شرط ساقط کر دی گئی تو اسی مقصد کے پیش نظر مرد کی شرط بھی ساقط کر دی جائے گی۔ کیونکہ عورت کی طرف ایک عورت کے دیکھنے میں تخفیف ہے بہ نسبت دو یا چار عورتوں کے دیکھنے کے۔ یعنی عورت کی طرف ایک عورت کا دیکھنا خفیف ہے اور چند عورتوں کا دیکھنا رنجیز ہے۔

صاحب بدایہ نے فرمایا کہ ولادت وغیرہ میں ایک عورت کی گواہی اگرچہ کافی ہے لیکن اگر دو یا تین عورتیں ہوں تو اس میں زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ ولادت وغیرہ کے سلسلہ میں ایک عورت کے گواہی دینے میں بھی لازم کرنیکے معنی موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گواہی

دیکھنے والی عورت کا آزاد اور مسلمان ہونا اور لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دینا شرط ہے اور یہ گواہی مجلس قاضی کے ساتھ خاص ہے۔

اعتراض یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ ایک عورت کی گواہی اسے کافی ہے تاکہ عورت کی طرف دیکھنا خفیف ہو مگر جب دو یا تین عورتیں احتیاط گواہی دیں گی تو پھر یہ تخفیف کہاں باقی رہے گی۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی طرف دیکھنے میں تخفیف کا تقاضا تو یہ ہے کہ عدد کا اعتبار نہ ہو یعنی ایک سے زائد گواہی واجب نہ ہو۔ اور الزام کے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ عدد کا اعتبار ہو یعنی چار عورتوں کی گواہی واجب ہو پس ہم نے دونوں پر عمل کیا اور ہمارے ایک عورت سے زائد کی گواہی واجب تو نہیں البتہ جائز ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ولادت کے سلسلہ میں ایک عورت کی شہادت کا حکم باب ثبوت نسب میں بالتفصیل نذر چکا ہے۔ اثر فائدہ یہ جلد پنجم میں ملاحظہ کر لیا جائے

اور رہا بکارت کا حکم، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی حنین (نامرد) اور اس کی بیوی کے درمیان اختلاف ہو اور حنین شہادہ نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ جماع کیا ہے اور بیوی نے اسکا انکار کیا اور ایک عورت یا چند عورتوں نے اس کے باکرہ ہونے کی شہادت دی۔ تو اس کے شوہر کو ایک سال کی مہلت دیجی جتنی پس ایک سال گزر جانے پر بھی اگر شوہر نے جماع کر لیا دعویٰ کیا اور بیوی نے انکار کیا تو قاضی عورتوں کو حکم دیگا کہ وہ اس عورت کو دیکھیں باکرہ ہے یا شبیبہ ہے۔ چنانچہ اگر عورتوں نے کہا کہ یہ بھی باکرہ ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے نکاح کو باقی رکھے یا تفریق کرے اگر اس نے تفریق کو اختیار کیا تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی کو ایک تائید حاصل ہوگئی یعنی باکرہ ہونا اس لئے کہ باکرہ ہونا ہی اصل ہے۔ پس عورتوں کی گواہی اصل کے ساتھ مؤید ہوگئی۔ اسی طرح اگر کسی نے باکرہ ہونے کی شرط کے ساتھ ایک باندی خریدی پھر باندی بربقہ کرنے سے پہلے یا قبضہ کرنے کے بعد بائع اور مشتری میں اختلاف ہوا یعنی مشتمل ہونے کا کہ مبیعہ باندی شبیبہ ہے اور بائع نے کہا کہ باکرہ ہے تو مبیعہ باندی عورتوں کو دکھائی جائے گی۔ پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باندی باکرہ ہے تو بیع لازم ہو جائے گی اور مشتری کو اختیار عیب کے تحت مبیعہ باندی واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ عورتوں کی شہادت کو ایک تائید بھی مل گئی ہے اور تائید یہ ہے کہ باکرہ ہونا اصل ہے اور عورتوں نے بھی باکرہ ہونے کی شہادت دی ہے۔ پس چونکہ عورتوں کی شہادت اصل سے مؤید ہوگئی ہے۔ اس لئے عورتوں کی یہ شہادت معتبر ہوگی۔ اور اگر عورتوں نے مبیعہ باندی کو دیکھ کر کہا کہ یہ شبیبہ ہے۔ تو مشتری کے لئے بیع کا حق ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ بیع کا حق قوی ہے اور عورتوں کی شہادت ضعیف ہے۔ اور عورتوں کی شہادت کو کوئی مؤید بھی حاصل نہیں ہوا ہے۔ باقی عورتوں کی شہادت کی وجہ سے مشتری کو خصومت کا حق حاصل ہوگا یعنی عورتوں کی شہادت کی وجہ سے انکے دعویٰ کی ممانعت کی جائے گی۔ اور اس کا اثر یہ ہوگا کہ بائع سے قسم لی جائے گی۔ اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا ہے تو بائع ان الفاظ کے ساتھ قسم کھائے گا۔ خدا کی قسم میں نے حکم بیع کی وجہ سے اس باندی کو باکرہ ہونے کی حالت میں مشتری کے سپرد کیا ہے۔ اور اگر مشتری نے قبضہ نہ کیا ہو تو ان الفاظ کے ساتھ قسم کھائے گا۔ خدا کی قسم میں نے اس باندی کو باکرہ ہونے کی حالت میں فروخت کیا ہے۔ پس اگر بائع قسم کھا گیا تو عقد بیع لازم ہو جائے گا اور مشتری کو اختیار عیب کے تحت مبیعہ باندی واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو پھر مشتری کو مبیعہ باندی واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔

والعیب یثبت سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ سابق میں گنہگار چکا کہ جن عیوب پر مرد مطہع نہ ہو سکتے ہوں ان میں عورتوں کی شہادت کافی ہے۔ ہذا عورتوں نے یہ شہادت دینے کی وجہ سے کہ مبیعہ باندی ٹیبہ ہے مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہونا پڑتا تھا۔ حالانکہ آپ نے بائع سے قسم لینا ضروری قرار دیا ہے۔ پس بائع سے قسم لینے کو ضروری قرار دینا حدیث شہادۃ النساء جائزہ پر عمل کو ترک کرنا ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ جب عورتوں نے یہ کہا کہ مبیعہ باندی ٹیبہ ہے تو مبیعہ باندی کافی اس شہدہ ہونا ثابت ہو گیا۔ پس جب مبیعہ باندی کا عورتوں کی شہادت سے ٹیبہ ہونا ثابت ہو گیا۔ تو حدیث پر عمل ہو گیا۔ پھر اس کے بعد بائع سے اس پر قسم لی جائے گی۔ کہ یہ باندی جس وقت میرے پاس تھی تو اس میں یہ عیب نہیں تھا یعنی اس وقت یہ ٹیبہ نہیں تھی۔ اور بائع سے اس قسم کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ مشتری کو اس عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہو اور جو عیب بائع کے پاس نہ ہو بلکہ بعد میں پیدا ہوا ہو اس کی وجہ سے مشتری کو بیع واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس جواب کے بعد کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

ساحب بدیہ فرماتے ہیں کہ اگر عورتوں نے کسی بچہ کی ولادت کے وقت اس کے رونے کی شہادت دی یعنی یہ کہا کہ فلاں بچہ پیدا ہوا ہے تو یہ شہادت یعنی زندہ پیدا ہوا تھا پھر مر گیا تو نماز جنازہ کے حق میں بار اثنا عشر عورتوں کی گواہی قبول ہوگی۔ یعنی عورتوں کی گواہی سے نماز جنازہ کے حق میں بچہ کا زندہ پیدا ہوا ہو کر مر جانا ثابت ہو جائے گا۔ اور بالاتفاق اس بچہ کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔ کیونکہ نماز جنازہ امور دین میں سے ہے اور امور دین میں ایک عورت کی شہادت بھی حجت ہوتی ہے۔ جیسے کہ رمضان کے چاند میں عورت کی شہادت حجت ہے۔ یمن میراث کے حق میں عورتوں کی شہادت حضرت امام صاحب کے نزدیک غیر معتبر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ یعنی اگر وہی شخص اپنی بیوی کو حاملہ چھوڑ کر مرا پھر اس عورت نے بچہ جنا۔ اور ایک عورت یا چند عورتوں نے گواہی دی کہ یہ بچہ ولادت کے وقت رو رہا تھا۔ یعنی زندہ پیدا ہوا مر رہا ہے۔ ہذا اس بچہ کو اس کے مرحوم باپ کی میراث میں چاہئے تو حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اس بچہ کے متعلق میراث ہونے کے حق میں ولادت کے وقت رونے پر عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔ بلکہ دوم، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔ یہی ایک قول امام شافعی ہے اور صاحبین کے نزدیک میراث کے حق میں بھی عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اسی کے قائل امام مالک اور امام احمد ہیں۔ اور یہی ایک قول امام شافعی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ولادت کے وقت بچہ کا رونا ایسی چیز ہے جس پر مرد مطہع ہو سکتے ہیں۔ اور جن چیزوں پر مرد مطہع ہو سکتے ہوں ان میں عورتوں کی گواہی حجت نہیں ہوتی۔ ہذا ولادت کے وقت بچہ کے رونے پر بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔ برخلاف نفس و ولادت کے۔ کیونکہ ولادت نام ہے جس سے بچہ کا جہاں ہونا اور اس سے بچہ کے جہاں ہونے پر مردوں کا مطہع ہونا ناممکن ہے۔ اس لئے نفس و ولادت پر عورتوں کی گواہی مقبول ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بچہ ولادت کے وقت روتا ہے اور اس وقت عادتاً مرد موجود نہیں رہتے ہیں۔ پس ولادت کے وقت رونے والے عورتوں کی گواہی ایسا ہے۔ جیسے نفس و ولادت پر گواہی دینے اور نفس و ولادت پر عورتوں کی گواہی معتبر ہے۔ ہذا ولادت کے وقت بچہ کے رونے پر عورتوں کی گواہی مقبول ہے۔

امام صاحب کی طرف سے صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے۔ کہ شہادت میں فقط امکان اطلاع معتبر ہے۔ یعنی صرف اس کا اعتبار ہے کہ مردوں کا مطلع ہونا ممکن ہو اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ولادت کے وقت بچے کے رونے کی آواز مردوں کے لئے ممکن ہے پس جب ولادت کے وقت بچہ کی آواز کو سنا مردوں کے لئے ممکن ہے تو اس میں عورتوں کی شہادت معتبر نہ ہوگی۔ اور رتی نفس ولادت تو چونکہ وہ بچہ کا اپنی ماں سے جدا ہونے کا نام ہے اور اس عمل میں ”مرد“ عورتوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتا اس لئے نفس ولادت پر مردوں کا مطلع ہونا ناممکن ہے۔ اور جب نفس ولادت پر مردوں کا مطلع ہونا ناممکن ہے تو نفس ولادت پر عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔

گواہی میں عدالت اور لفظ شہادت کی حیثیت

قال ولا بد فی ذالک کلمہ من العدالة ولفظة الشهادة فان لم يذكر الشاهد لفظة الشهادة و قال اعلم او اتیقن لم تقبل شهادته اما العدالة فلقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء والمرضى من الشاهد هو العدل و لقوله تعالى و اشهد واذوی عدل مکم ولان العدالة هی المعیة للصدق لان من ینعاطی غیر الکذب قد یتعاطاه وعن ابی یوسف ان الفاسق اذا کان وجہا فی الناس ذا مروءة تقبل شهادته لانه لا یتاجر لوجاہته ویمتنع عن الکذب لمروءته والاول اصح الا ان القاضی لو قصی بشهادة الناس یصح عندها والمسألة معروفة واما لفظة الشهادة فلاں الصوص بطقت باشتراطها اد الامر فیها بهذه اللفظة ولان فیها زیادة توکید فان قوله اشهد من الفاط الیمین فکان الامتناع عن الکذب بهذه المقط اشد و قوله فی ذالک کلمہ اشارة الی جمیع ما تقدم حتی یشرط العدالة و لفظة الشهادة فی شهادة النساء فی الولادة و غیرها هو الصحیح لانه شهادة لما فیہ من معنی الالواء حتی احسن بمجلس القضاء و یشرط فیہ الحرية والاسلام

ترجمہ اور شہادت کی تمام صورتوں میں عدالت اور لفظ شہادت ضروری ہے۔ پس اگر شہد نے لفظ شہادت ذکر نہ کیا۔ اور کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں۔ تو اس کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ بہر حال عدالت تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور جن دانتوں کو پسندیدہ جانو۔ اور پسندیدہ گواہ عابد ہوتا ہے۔ اور اس لئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے میں سے ماں کو اذیت نہ کرو۔ اور سنے کہ عدالت ہی صدق کو معین کرنے والی ہے۔ کیونکہ جو شخص جھوٹ کے مدد و دیگر ممنوعات کا مرتکب ہوتا ہے وہ بھی جھوٹ کا جی مرتکب ہو جاتا ہے اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ فاسق آدمی اگر دووں میں وجہ ہو اور صاحب مروءت ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اپنی وجہ سے اجارہ پر نہیں لیا جائیگا۔ اور اپنی مروءت کی وجہ سے جھوٹ بولنے سے باز رہے گا۔ اور قول اول اصح ہے۔ یقین اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی پر حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک صحیح ہے اور یہ مسئلہ معروف ہے۔ رہا لفظ شہادت تو اس لئے کہ نصوص اسی لفظ کے شرط ہونے پر ناطق ہیں۔ کیونکہ نصوص میں اسی لفظ کے ساتھ امر ہے۔ اور اس لئے کہ لفظ شہادت میں زیادہ مضبوطی ہے۔ یہ لفظ شہد الفاظ یمین میں سے ہے۔ تو اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے باز رہنا زیادہ شدید ہے۔ اور مصنف کا قول فی ذالک کلمہ میں تمام انواع شہادت کی طرف اشارہ ہے حتیٰ کی ولادت اور اس کے علاوہ میں عورتوں کی گواہی کے اندر لفظ شہادت اور عدالت دونوں شرط

ہے۔ یہی صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی شہادت ہے۔ کیونکہ اس میں لازم کرنے کے معنی ہیں۔ حتیٰ کہ مجلس قاضی کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس میں آزادی اور مسلمان ہونا شرط ہے۔

تشریح شہادت میں بدل یہ ہے کہ نہان سبائے اجتناب کرتا ہو، صفائے سر پر مسر نہ ہو۔ اس کی صلاح اس کے فساد سے زیادہ ہو۔ اور اس کا صوب (صائب الرائے ہونا) اس کی خط سے زائد ہو۔

بہر حال صاحب فقہ وری نے فرمایا کہ شہادت کے تمام انواع میں گواہوں کا دل ہونا شرط ہے اور غلط شہادت شرط سے یعنی گواہ شہادت کے وقت یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں یا میں گواہی دیتا ہوں۔ حتیٰ کہ اگر گواہی کے وقت گواہ نے کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں تو اس مقدمہ میں اس وقت اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ گواہ کا دل ہونا تو اس سے شرط ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے **ممن تعرضون من الشہداء** یعنی دو گواہ کرو ان لوگوں میں سے جن کو تم پسند کرتے ہو گواہوں میں حاصل یہ کہ گواہ لوگوں میں پسندیدہ آدمی ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ فاسق لوگوں میں پسندیدہ شمار نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ شاید، فاسق آدمی نہ ہو بلکہ اس کا دل ہونا ضروری ہے۔ دوسری آیت ہے **واشہدوا ذوی عدل منکم** یعنی تم مسلمانوں میں دو عادل آدمیوں کو گواہ مقرر کرلو۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ گواہ کا دل ہونا ضروری ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ شہادت، گواہ کے صادق اور سچا ہونے کی وجہ سے حجت ہوتی ہے۔ اور صادق اور سچائی کو معین کرنے والی یہی عداوت ہے۔ یعنی عادل آدمی ہی سچ بولتا ہے۔ کیونکہ فاسق جو ممنوعات دین کا مرتکب ہوتا ہے وہ کبھی چھوٹ کا بھی مرتکب ہو جاتا ہے۔ اس لئے جب اس کو گناہوں سے پرہیز نہیں ہے تو جھوٹ سے بھی خوف اور ڈر نہ ہوگا۔ پس تہمت کذب کی وجہ سے فاسق کی گواہی رد ہوگی اور جب تہمت کذب کی وجہ سے فاسق کی گواہی رد ہو جاتی ہے تو گواہ کا عادل ہونا شرط اور ضروری ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر فاسق آدمی لوگوں میں اپنی وجہت اور قدر و منزلت رکھتا ہو اور مروت اور انسانیت کا پیکر ہو تو فاسق ہونے کے باوجود اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ کیونکہ اپنی وجہت اور قدر و منزلت کے پیش نظر جھوٹی گواہی کے لیے فروخت نہیں ہوگا۔ یعنی وہ اپنی وجہت کی وجہ سے ایسا نہیں کرے گا کہ مدعی سے روپے لے کر جھوٹی گواہی دیدے۔ اور اپنی مروت اور انسانیت کی وجہ سے جھوٹ بولنے سے باز رہے گا۔ یعنی وہ اس کو پسند نہیں کرے گا کہ وہ میں، روغ، تو ورجھو، ہو کر متعارف ہو۔ ہذا سکی مروت اسکو جھوٹ بولنے سے روکے گی۔ پس جب فاسق کی وجہت اور مروت اس کو جھوٹ بولنے اور جھوٹی گواہی دینے سے روکتی ہے تو وہ متہم یا کذاب بھی نہیں ہوگا اور جب متہم یا کذاب نہیں ہے تو اس کی شہادت قبول کرنے میں یہ مضائقہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ صحیح یہی ہے کہ مطلقاً فاسق کی گواہی قبول نہ ہو خواہ وہ ذی وجہت ہو یا ذی وجہت نہ ہو۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کے قول **واشہدوا ذوی عدل منکم** سے علی الاطلاق معلوم ہوتا ہے کہ غیر عادل یعنی فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی وہ فاسق صاحب وجہت ہو یا صاحب وجہت نہ ہو۔ اور باری تعالیٰ کے قول **ان جاءکم فاسق بثناء فتبینوا** سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ فاسق کی کوئی بات بلا تحقیق قبول نہ کی جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شہادت کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا درحقیقت شہد کا کرام و اعزاز ہے چنانچہ رسول اکرم نے فرمایا ہے **اکرموا الشہود** گواہوں کا اکرام کرو۔ پس فاسق کی شہادت قبول کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ فاسق کا اکرام و اعزاز کیا جائے۔ نہ ہم کو فاسق کی اہانت کا امر کیا گیا ہے۔ چنانچہ مدنی آقا علیہ السلام نے فرمایا ہے **اذا لقت الفاسق فالقه**

بوجہ مکفر یعنی اگر فاسق سے تیری ملاقات ہو جائے تو ہم اس کے ساتھ ترش روئی سے پیش آؤ یعنی خندہ پیشانی سے ملاقات نہ کرو۔
بلکہ منہ بنا کر ترش روئی کے ساتھ ملاقات نہ کرو۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اصح قول اگرچہ یہ ہے کہ فسق کی گواہی قبول نہ کی جائے مگر اس کے باوجود اگر قاضی نے فسق کی گواہی پر فیصلہ دیدیا تو بہرے نزدیک یہ فیصلہ معتبر اور قابل تنفیذ ہوگا۔ وراہم شافعی کے نزدیک نہ فسق کی گواہی قبول کی جائے اور نہ فسق کی گواہی پر قاضی کا فیصلہ جائز ہوگا۔ چنانچہ اگر قاضی نے فسق کی گواہی پر فیصلہ دیدیا تو وہ نافذ نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ معروف ہے کتب قدسی کے اوائل میں اس پر سیر حاصل کلام یہ چکا ہے۔ اور لفظ شہادت یعنی شہد کا لفظ اشہد کے ساتھ گواہی دینا اس لئے شرط ہے کہ نبوس (قرآن و حدیث) اسی لفظ شہادت کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

۱۔ اَقِمْوا الشَّهَادَةَ لِلّٰہِ

۲۔ وَاَشْهَدُوا اِذَا تَبَايَعْتُمْ

۳۔ وَاَسْتَشْهَدُوا شٰہِدِیْنَ مِنْ رِجَالِکُمْ

۴۔ وَاَشْهَدُوا ذٰوِیْ عَدْلِ مِنْکُمْ

اور حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فذع یعنی اگر تجھ کو کسی بات کا علم آفتاب کی طرح واضح طور پر ہو جائے تو گواہی دے، ورنہ اس کو چھوڑ دے۔ پس جب گواہی کے سلسلہ میں نصوص قرآنی اور نص حدیث لفظ شہادت کے ساتھ صراحۃً ناطق ہیں تو گواہی کے باب میں لفظ شہادت کی جگہ دوسرے کسی لفظ کا استعمال کرنا درست نہ ہوگا۔

اعتراض یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ افتتاح صلوٰۃ کیلئے لفظ تکبیر پر نص وارد ہے چنانچہ ارشاد ہے ورنک فکتر۔ لیکن اس کے باوجود امام ابو حنیفہ نے اللہ اجل اور اللہ اعظم کے ساتھ تکبیر تحریمہ واجب قرار دیا ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر تعظیم کے لئے ہوتی ہے اور اللہ عظیم و اللہ اجل بھی تعظیم پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں حکموں کو اللہ اکبر کے ساتھ لاحق کر دیا گیا۔ اور لفظ شہادت چونکہ دلالت کرتا ہے مشاہدہ پر اور لفظ اعلم اور اتیقن مشاہدہ پر دلالت نہیں کرتے اس لئے ان دونوں حکموں کو لفظ اشہد کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ لفظ شہادت چونکہ مشاہدہ پر دلالت کرتا ہے اس لئے شہادت کے لفظ میں تاکید اور مضبوطی زیادہ ہے اور لفظ اشہد چونکہ یمین اور قسم کے الفاظ میں سے ہے اس لئے اس لفظ شہادت کی وجہ سے شہد، جھوٹ بولنے سے زیادہ باز رہے گا۔ اور شہادت میں یہی مقصود ہے کہ شہد جھوٹ بولنے سے پرہیز کرے۔ پس لفظ شہادت میں چونکہ تاکید اور مضبوطی ہے اور جھوٹ بولنے سے باز رہنا زیادہ شدید ہے۔ اس لئے گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ گواہی یمین ضرور قرار دیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ تن کا قول ولا بد فی ذالک کلمہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شہادت کی تمام انواع میں شہد کا عادل ہونا اور لفظ اشہد کے ساتھ گواہی یمین شرط ہے۔ حتیٰ کہ ولادت وغیرہ میں عورتوں کو گواہ بنانے کے لئے بھی ان کا عادل ہونا اور لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دینا ضروری ہے اور یہی صحیح قول ہے کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ اس میں بھی الزام کے معنی موجود ہیں۔ اور

اسبانہ سے کہتی ہو، ہیں تو وہ بات وغیرہ کے بارے میں عورتوں کا خبر دینا محض خبر نہ ہوگا بلکہ شہادت ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بات وغیرہ نہایت ہی قضاے ساتھ خاص ہے اور شہادت دینے والی عورت کا قتل، باغ، آزاد اور مسلمان ہونا شرط ہے۔ اور مجلس قضی اور شہادت دینے والی سب چیزیں یہ عقد شہادت کے شرط ہیں، اس لئے وہ بات وغیرہ میں عورتوں کا لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دینا ضروری ہے۔ بات تہم، عرق و بات وغیرہ میں وہ بات ایسے لفظ شہادت کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں۔

گواہوں کیلئے عدالت کا معیار

قال ابو حنیفۃ مختصر الحاکم عنی ظاہر العدالة فی المسلم ولا یسأل عن حال الشہود حتی یطعن الخصم بقولہ عبہ السلام المسلمون عدول بعصہم عنی بعض الامحدودا فی قذف ومثل ذالک مروی عن عمرؓ ولان الظاہر هو الانحرار عما هو محرم دینہ وبالظاہر کفاۃ اذ لا وصول الی القطع الا فی الحدود والفصاص قالہ یسأل عن الشہود لانه یحتال لا سقاطہا فیشرط الاستقصاء فیہا ولان التہۃ فیہا دارۃ وان طعن الخصم فیہم یسأل عنہم فی السرو والعلانیۃ لانه تفاعل الظاہر ان فیسأل طلبا للترجیح و قال ابو یوسف ومحمد لا بد ان یسأل عنہم فی السرو والعلانیۃ فی سائر الحقوق لان القصاء مساہ عنی الحجة وہی سہادۃ العدول فیتعرف عن العدالة و فیہ صون فصائہ عن البطال وقیل هذا اختلاف عصر و زمان والفتوی علی قولہما فی هذا الرمان

ترجمہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ مسلمان کے حق میں حکم ظہری عدالت پر اکتفاء کرے اور گواہوں کی حالت دریافت نہ کرے یہاں تک کہ مدعی علیہ طعن کرے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مسلمان عداوت میں بعض بعض پر حجت ہیں مگر محدود فی القذف اور اسی سے مانند حضرت عمرؓ سے مروی ہے اور اسلئے کہ مسلمان کا ظہر حال اس چیز سے باز رہنا ہے جو اس کے دین میں حرام ہے اور ظہر پر ہی کفایت ہے کیونکہ یقین تک نہیں پہنچا جاسکتا ہے مگر حدود و قصاص میں کہ (ان میں) گواہوں کا حال دریافت کرے۔ اس لئے کہ قضی میں کو ساقط کرنے کا حیدہ تلاش کرتا ہے۔ پس عداوت کے سلسلہ میں پورے طور پر تحقیق کرنا شرط ہوگا۔ اور اس لئے کہ حدود میں شبہ و دوہرہ کرنا ہوا ہے۔ اور کر مدعی علیہ نے گواہوں میں طعن کیا تو خفیہ اور عدلیہ ان گواہوں کے بارے میں دریافت کرے کیونکہ دو ظہر مقابل ہو گئے۔ پس ترجیح دینے کے واسطے گواہوں کا حال دریافت کرے۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ تمام حقوق میں خفیہ اور عدلیہ گواہوں کی عداوت دریافت کرنا ضروری ہے۔ اسلئے کہ قضا کی بنیاء حجت پر ہے اور حجت عدل گواہوں کی گواہی ہے۔ ہذا عداوت دریافت کرے۔ اور اس میں قاضی کے فیصلہ کے باطل ہونے سے حفاظت ہے اور کہا گیا کہ یہ عہد اور زمانہ کا اختلاف ہے، اور اس زمانہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

تشریح اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ گواہوں کا عدل ہونا ضروری ہے مگر اس اتفاق کے بعد حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جب مدعی قاضی کی عداوت میں واہ پیش کرے اور مدعی علیہ گواہوں پر کوئی طعن نہ کرے یعنی یہ نہ کہے کہ مدعی کے گواہ جھوٹے ہیں یا غلام ہیں، یا غیر مسلم ہیں یا محدود فی القذف ہیں یعنی گواہوں میں ایسا کوئی نقص بیان نہ کرے جسکی وجہ سے ان کی شہادت مردود ہو جاتی ہو تو قاضی مسلمان گواہوں میں ان کی ظاہری عداوت پر اکتفاء کرے یعنی ان کو عدل قرار دے ان کی عداوت و دیانت کے

بارے میں تفتیش نہ کرے۔

دلیل یہ حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ المسلمون عدول بعض الا محدودا فی قذف (۱۔) یعنی تمام مسلمان عادل ہیں۔ ایک دوسرے کے خلاف حجت ہے سوائے محدود فی القذف کے یعنی محدود فی القذف کی باتوں کی مسلمان کے خلاف حجت نہیں ہوتی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام ایک خط تحریر فرمایا تو اس میں بھی المسلمون عدول بعض الا محدودا فی قذف کی عبارت موجود ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلق مسلمان کی عدالت حجت ہے اس کی عدالت کے بارے میں تحقیق و تفتیش کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ ہر ایسے فعل سے جو اس کے دین میں حرام ہے مثلاً جھوٹ بولنے سے پرہیزگار ہوگا اور اسی ظاہر حال پر اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ قطعی اور یقینی طور پر گواہوں کا دل ہونا معلوم نہیں ہو سکتا ہے چنانچہ اگر قاضی نے مزید یعنی تعدیل کرنے والے سے گواہ کا حال دریافت کیا اور اس نے گواہ کو عادل بتلایا تو بھی اس نے عادل ہونے کا قطعی یقین نہیں ہو سکتا ہے سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ تعدیل کرنے والا مزید بظہر جھوٹ نہیں بولے گا۔ پس جس طرح تعدیل کرنے والے کے بارے میں یہ گمان کیا گیا کہ وہ جھوٹ نہیں بولے گا اسی طرح خود گواہوں کی نسبت یہ گمان کیا جائے کہ یہ مسلمان جھوٹ نہیں بولے گا۔ پس کسی ظاہری عدالت پر اکتفا کرنا کافی ہے۔

سوال یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ ”ظاہر“ حق کو دفع کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے ظاہر کے ذریعہ کی حق کو ثابت نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ گواہوں کی ظاہری عداوت سے مدعی کے واسطے مدعی بہ کا استحقاق ثابت ہو جائے گا۔

جواب اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر کوئی چیز ظاہر کے معارض نہ ہو تو ”ظاہر“ کیسے بھی کافی ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ ہمارا کلام اس صورت میں ہے جب کہ مدعی علیہ نے گواہوں کے بارے میں طعن نہ کیا ہو اور مدعی علیہ کے طعن نہ کرنے کی وجہ سے کوئی چیز گواہوں میں ظاہری عداوت کے معارض نہیں ہے پس جب ظاہری عداوت کے کوئی چیز معارض نہیں ہے تو گواہوں کی ظاہری عدالت سے مدعی کا حق بھی ثابت ہو جائیگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”ظاہر“ استحقاق کو ثابت کرتا ہے اور وہ ظاہر جس سے استحقاق ثابت نہیں ہوتا اس سے مراد استصحاب ہے۔ استحقاق کا ثابت نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ مطلقاً ظاہر سے بھی استحقاق ثابت نہ ہو۔ صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر حد و وقاص میں مسلمان گواہ گواہی دیں تو قاضی ان کی ظاہری عداوت پر اکتفاء نہ کرے۔ خواہ مدعی علیہ طعن کرے یا طعن نہ کرے بلکہ انکی عدالت دریافت کرے یعنی دیانت، و انفع کے سلسلہ میں ان کا حال معلوم کرے۔

دلیل یہ ہے کہ قاضی چونکہ حد و وقاص ساقط کرنے کا بہانہ تلاش کرنے میں شریعت کی جانب سے مکلف ہے۔ اس لئے گواہوں کی عداوت کے سلسلہ میں پورے طور پر تفتیش اور کھود کرید کرنا شرط ہوگا تا کہ کوئی ایسی بات نکل آئے جس سے حد ساقط ہو سکے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی ظاہری عداوت پر اکتفاء کرنے کی صورت میں ان کے غیہ واد ہونیکا شبہ باقی رہتا ہے اور حد و میں شبہ کا پیدا ہونا حد و کو ساقط کرتا ہے۔ پس حد و کو ثابت کرنے کے لئے گواہوں کی ظاہری عداوت پر اکتفاء کرنا درست نہ ہوگا

بد گواہوں کے حال کا دریافت کرنا ضروری ہوگا۔ ورنہ حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات کے گواہوں میں مدعی علیہ نے طعن یا یعنی ایسا کوئی نقص بیان کیا جس سے گواہوں کی گواہی مردود ہو جاتی ہو تو ایسی صورت میں قاضی خفیہ اور علانیہ دونوں طرح گواہوں کی عدالت دریافت کرے گا۔ کیونکہ یہاں دو ظاہر معارض اور مقابل ہو گئے۔ ایک ظاہر تو یہ ہے کہ یہ گواہ جھوٹے نہیں ہوں گے اور دوسرا ظاہر یہ ہے کہ مدعی علیہ اپنے طعن میں جھوٹ نہیں ہوگا۔ یعنی مسدود ہونے کی وجہ سے گواہوں کا ظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ گواہ اپنی گواہی میں جھوٹے نہ ہوں اور غی گواہی پر مدعی کے حق میں فیصد رد یا جے و مدعی علیہ کا ظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مدعی علیہ اپنے طعن میں جھوٹا نہ ہو اور اس طعن کی وجہ سے گواہوں کی گواہی معتبر نہ ہو۔ پس جب دو ظاہر مقابل اور معارض ہو گئے۔ تو ایک گھر ترجیح دینے کے واسطے قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے گا۔ چنانچہ تحقیق و تفتیش کے بعد اگر گواہوں کا حال ہونا ثابت ہو گیا تو گواہوں کے ظاہر کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اور اگر ان کا حال ہونا ثابت نہ ہوا بلکہ مدعی علیہ کا بیان مردہ طعن ثابت ہو گیا تو مدعی علیہ کے ظاہر کو ترجیح حاصل ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ تمام حقوق میں خفیہ اور مدنیہ گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے خواہ مدعی علیہ نے گواہوں پر طعن کیا ہو یا طعن نہ کیا ہو۔ اس کے قائل امام احمد اور امام شافعی ہیں۔ امام مالک نے فرمایا کہ گواہ اور عدالت یعنی دیانت و امانت اور صداقت میں مشہورین اناس ہوں تو قاضی ان کا حال دریافت نہ کرے اور اگر ان کی جرح معروف ہو یعنی ایسی چیزوں کے ساتھ معروف ہوں جن کی وجہ سے گواہی رد ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں ان کی گواہی رد کر دی جائے گی۔ اور اگر ان کی عدالت اور جرح مشکوک ہو تو قاضی ان کا حال دریافت کرے گا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصد کا دار و مدار حجت پر ہے اور حجت نام ہے دل گواہوں کی شہادت تا اگر گواہوں کی عدالت کا حکم چونکہ قاضی کے دریافت کرنے کے بعد ہوتا ہے اسلئے قاضی پر گواہوں کی عدالت و رد یا منت کے بارے میں دریافت کرنا ضروری ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا حال دریافت کرنے کے صورت میں قاضی کا فیصد باطل ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے اس بنا پر کہ قاضی نے گواہوں کا حال دریافت کئے بغیر کوئی فیصد دیا اور بعد میں گواہوں کا غلط ہونا یا کافر ہونا یا محدود فی القذف ہونا ظاہر ہوا تو قاضی کا یہ فیصلہ باطل ہو جائیگا۔ اور اگر حال دریافت کرنے کے بعد فیصد دیا تو فیصد باطل ہونے کی نوبت نہ آئے گی۔ ورنہ قاضی کے فیصد و مکانی حد تک باطل ہونے سے محفوظ رہنا ضروری ہے۔ پس قاضی کے فیصلہ کو باطل ہونے سے بچانے کیلئے گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری قرار دیا گیا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان گواہوں کی خواہ کی عدالت پر اکتفاء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں جو اختلاف ہے۔ وہ کسی حجت اور برہان پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ یہ زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ نے گواہوں کی خواہ کی عدالت پر اکتفاء کرنے کا حکم اس زمانہ میں دیا ہے جس زمانہ میں صدق و ریش کا نام نہ تھا۔ وگاہی بالعموم سچ بولتے تھے۔ رسول اکرم ﷺ نے اس زمانہ کے چھا ہونے کی شہادت دی ہے چنانچہ فرمایا ہے خیر القرون قونی ثم الذین یسویہم ثم الذین یلوہم ثم یفشو الکذب اس حدیث میں اللہ کے رسولوں نے تین زمانوں (عہد صحابہ، عہد تابعین، عہد تابع

تاجمین) کو اچھا بتایا ہے اور چوتھے عہد کے بارے میں فرمایا کہ اس زمانہ میں جھوٹ کا بول بالا ہوگا، دروغ گوئی عام ہوگی۔ وک جھوٹ و فراست اور سیاست قرار دیں گے۔ حضرت امام ابوحنیفہ چونکہ قرن ثانی اور ثالث کے لوگوں میں سے ہیں اس لئے حضرت امام صاحب نے غلبہ خیر کی وجہ سے گواہوں کی عداوت پر اکتفا کیا ہے اور صاحبین چونکہ قرن رابع کے دوس میں سے ہیں اس لئے انہوں نے غلبہ شر اور کذب اور جھوٹ کے عام ہونے کی وجہ سے عداوت پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ وہوں نے اس کی تحقیق اور تفتیش کو ضروری قرار دیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس زمانہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ کیونکہ اس زمانہ میں عوام تو عوام خواص بھی چونکہ دروغ گوئی اور جھوٹ سے محفوظ نہیں۔ اس لئے گواہوں کے سچا یا جھوٹ ہونے کی تحقیق اور تفتیش و ضروری قرار دیا گیا۔

گواہوں کے تزکیہ اور تعدیل کرنے کا حکم

ثم التزكية في السر ان يبعث المستورة الى المعدل فيها السب والحلي والمصلی و يردھا المعدل و كل ذالك في السر كيلا يظهر فيحدع او يقصدو في العلانية لا بد ان يجمع بين المعدل والشاهد ليستقى شئمة تعديل غيره و قد كانت العلانية وحدها في الصدر الاول و وقع الاكفاء في السر في زماننا تحوزا عن الشئمة و يروى عن محمد تزكية العلانية بلاء و فتنة ثم قيل لا بد ان يقول المعدل هو حر عدل جانر الشهادة لان العبد قد يعدل و قيل بكتفي بقوله هو عدل لان الحرية ثابتة بالدار وهذا اصح

ترجمہ پھر خفیہ تزکیہ یہ ہے کہ تعدیل کرنے والے کے پاس خفیہ رقعہ بھیجے جس میں گواہوں کا نسب، ان کا حلیہ اور مسجد تحریر کرے۔ اور تعدیل کرنے والے اس رقعہ کو (جواب لکھ کر حاکم کے پاس) واپس کرے۔ اور یہ سب خفیہ ہونا چاہئے تاکہ ظاہر ہو کر (تعدیل کرنے والے کے ساتھ) ٹکڑ نہ کیا جائے یا اس کو ایذا دینے کا ارادہ نہ کیا جائے۔ اور طمانیہ تزکیہ میں ضروری ہے کہ قاضی تعدیل کرنے والے اور گواہ دونوں کو جمع کرے تاکہ اس کے علاوہ کی تعدیل کا شبہ نہ رہے۔ اور صدر اول میں تعدیل فقط مدنیہ تھی۔ اور ہمارے زمانے میں خفیہ تعدیل پر اکتفا ہو گیا تاکہ فتنہ نہ پھیلے۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ مدنیہ تعدیل بلاء اور فتنہ ہے۔ پھر کہا گیا کہ تعدیل کرنے والے کو یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ گواہ آزاد، عادل یا نر الشہادت ہے۔ اس لئے کہ کبھی غلام بھی عادل ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اپنے اس قول پر کہ وہ عادل ہے اکتفا کرے۔ کیونکہ آزاد ہونا دارالاسلام سے ثابت ہے اور یہی قول اصح ہے۔

تشریح تزکیہ اور تعدیل کسی کے عادل اور غیر عادل ہونے کی تحقیق کرنا کا نام ہے۔ مزی اور معذل، تعدیل اور تزکیہ کرنے والے کو کہتے ہیں۔ مستورہ، وہ خط ہے جس میں قاضی گواہوں کے نام، نسب، حلیہ اور ان کے محلہ کی مسجد لکھ کر اپنے امین کی معرفت خفیہ طریقہ پر مزی کے پاس بھیجے گا۔ چونکہ اس خط کو عوام کی نظروں سے چھپانا مقصود ہوتا ہے اس لئے اس خط کا نام مستورہ رکھا گیا۔

تزکیہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ تزکیہ فی السر

۲۔ تزکیہ فی العلانیہ

تزکیہ فی السر یہ ہے کہ قاضی گواہوں کی عدالت دریافت کرنے کے لئے مزی اور معذل کے نام ایک خط لکھ کر چپکے سے اپنے

میں کے ذریعہ مرنے والے کو نہ روئے۔ خط میں گواہوں کا نام، ان کا نسب، ان کا حلیہ اور ان کے محمدی مسجد پر مردے۔ اور اگر گواہ بزاری آدمی ہو تو اس کا بازار پر رہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ مرنے (تعدیل کرنی والا) صالح، زاہد، لوگوں میں زیادہ مجتہد، پرہیزگار ہو اور امانت دار اور ذکی علم ہو، مردوں سے مل جل کر رہتا ہو، بالکل گوشہ نشین و رصوفی منش نہ ہو کہ اپنی نیک خلقی و محبت سے متعلق کوئی بھگتیہ یا نیک کے سبب پر امتیاز دیتا ہو۔ مرنے حریص اور فقیہ بھی نہ ہو یونہی حریص اور فقیر آدمی مال سے پیر میں۔ سرخ اصداغ پہننے میں نہ کام ہو سکتا ہے۔ پس مرنے گواہوں کے بارے میں ان کے پڑوسیوں، دوستوں، ہم پیشہ لوگوں اور ان سے پاس اگتے بیٹے والوں سے دریافت کرے۔ تحقیق و تفتیش کے بعد اگر مرنے کو ان کا عادل ہونا معلوم ہوا تو مرنے جو خط قاضی کے نام تحریر کرے۔ اس میں گوہ کے نام کے نیچے یہ اندوختہ تحریر کرے۔ ہو عدل موصی مقبول حائز السنہادۃ یعنی یہ گواہ میرے نزدیک عادل، پسندیدہ، مقبول اور چارہ شہادت ہے۔ اور اگر ان کا غیہ عادل نہ ہو تو گواہ کے نام کے نیچے چھ تحریر نہ کرے تاکہ اس کا پرہیزگار نہ ہو۔ یا صرف (واللہ اعلم) لکھ دے۔ حاصل یہ کہ تحقیق و تفتیش کے نتیجے میں گواہوں کے جن عیوب پر مطلع ہوا ہوں تو تحریر نہ کرے۔ ہاں اگر مرنے کو یہ اندیشہ ہو کہ عیوب اور فسق کی صراحت نہ کرنے کی صورت میں قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے تو اس صورت میں گواہوں کے عیوب کی صراحت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مرنے گواہ کی عداوت و فسق دونوں پر مطلع نہ ہو سکا تو اس کے نام کے نیچے (مستور) لکھ دے یعنی یہ لکھ دے کہ اس کا حال پوشیدہ ہے۔ مرنے تمام باتوں کو سمجھ رقصی کے مین کے ذریعہ اس خط کو قاضی کے پاس روانہ کر دے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا مرنے کے پاس خط بھیجنے اور مرنے کا تحقیق کر کے اس کو قاضی کے پاس بھیجنا سب باتیں صیغہ رز میں ذنی چاہئیں۔ کیونکہ ظاہر ہونے کی صورت میں گواہ مرنے یا مدعی مرنے کو رشوت دیکر خرید سکتا ہے۔ اور رشوت قبول نہ کرنے کی صورت میں گواہ مرنے کو ایذا پہنچا سکتا ہے۔ پس ان خطرات کے پیش نظر پوری کارروائی خفیہ ہونی چاہئے۔

اور ترکیبی فی الحدیث یہ ہے کہ قاضی، گواہ اور تعدیل کرنے والے مرنے دونوں کو مجلس قضا میں جمع کرنے اور تعدیل دریافت کرے اور قاضی مرنے سے کہے جس کی تو نے تعدیل کی ہے۔ یہ وہی گواہ ہے مرنے کہے ہاں میں نے اسی گواہ کی تعدیل کی ہے۔ گواہ کی طرف اشارہ کرنا اس لئے ضروری ہے تاکہ اس کے مدوہ دوسرے گواہ کی تعدیل کا شبہ نہ رہے۔ کیونکہ کبھی دو آدمی نامناسب دونوں میں شریک ہو جاتے ہیں تو مرنے اگر گواہ کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ اس کا نام اور نسب بیان کر کے تعدیل کریگا تو قاضی کا ذہن اس کے ہم نام اور ہم نسب دوسرے آدمی کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صدر اقول یعنی عہد رسالت اور عہد صحابہ میں تعدیل فقط عدلیہ تھی حتیٰ کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں کوئی عیب ہوتا تو مرنے اس کو برمایین کر دیتا تھا۔ کیونکہ زمانہ خیر کا تھا۔ اور لوگوں کے دلوں میں آخرت کا خوف تھا اس وجہ سے مرنے کو نہ مدعی کی طرف سے ایذا رسانی کا خوف ہوتا اور نہ گواہوں کی جانب سے کوئی برا اندیشہ ہوتا رہا موجودہ زمانہ کا حال تو اس زمانہ میں خفیہ تعدیل پر کتفا کیا جائے گا کیونکہ عدلیہ تعدیل کی صورت میں گواہ اور مدعی، مرنے کے ساتھ برسر پیکار اور آمادہ جنگ ہو جائیں گے اور ان میں باہمی عداوت اور دشمنی قائم ہو جائے گی۔ پس اس فتنہ سے بچنے کی خاطر خفیہ تعدیل ہی کافی ہو جائے گی۔

حضرت امام محمد سے مروی ہے کہ عدلیہ تعدیل اور ترکیبی ایک بلا اور فتنہ ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ تعدیل کرنے والا گواہ کے

بارے میں ہو عدل جائز الشہادۃ پر اکتفا نہ کرے۔ بلکہ حر کا غلط کہنا بھی ضروری ہے۔ یعنی یہ ہے کہ یہ گواہ آزاد سے عاقل ہے۔ جائز الشہادۃ ہے کیونکہ بسا اوقات عداوت بھی مدلل ہوتا ہے حالانکہ اس کی شہادت معتبر نہیں ہوتی اس سے گواہ آزاد ہونے کی وضاحت کرنا بھی ضروری ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ وہ بارے میں ہو عدل کہنا کافی ہے خیر اور جائز الشہادۃ کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ گواہ کے دارالسلام میں ہونے کی وجہ سے آزاد ہونا ظاہر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ ان کے قول شوافع اور امام احمد ہیں۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ مزرکی کے تہذیب بارے میں عدل مریضی نہ ضروری ہے۔ ان دونوں وصفوں میں اسے ایک وصف پر اکتفاء کرنا جائز نہیں۔

مدعی علیہ کے قول کہ گواہ عادل ہیں کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں

قال وفي قول من رأى ان يسأل عن التهود له يقل قول الخصم انه عدل معناه قول المدعى عليه وعن ابي يوسف و محمد انه يجوز تزكيته لكن عند محمد يضم تركية الاخر الى تركيته لان العدد عنده شرط ووجه الظاهر ان في زعم المدعى وشهوده ان الخصم كاذب في انكاره مطلق في اصراره فلا يصلح معدلا وموضوع المسألة اذا قال هم عدول الا انهم اخطأوا او سوا ما اذا قال صدقوا او هم عدول صدقه فقد اعترف بالحق

ترجمہ فرمایا کہ جس کے اجتہاد میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے (اسکے قول پر) خصم یعنی مدعی علیہ کا قول کہ گواہ عادل ہیں قبول نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد سے مروی ہے کہ مدعی علیہ کی تعدیل جائز ہے لیکن امام محمد کے نزدیک مدعی علیہ کے تزکیہ کے ساتھ دوسرے کا تزکیہ ملایا جائے گا۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک مدو شرط ہے۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے گمان میں مدعی علیہ اپنے انکار میں جھوٹا اور اپنے اصرار میں باطل پر ہے۔ لہذا وہ مزرکی ہونے کے لائق نہ ہوگا۔ اور ممکن صورت یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں مگر یہ چوک گئے یا بھول گئے۔ لیکن اگر مدعی علیہ نے کہا کہ ان گواہوں نے سچ کہا یہ گواہ عادل سچے ہیں تو اس نے حق کا اقرار کر لیا۔

تشریح۔۔۔ گزشتہ سے پیوستہ تشریح کے تحت ذکر کیا گیا کہ اگر مدعی علیہ مدعی کے گواہوں پر طعن نہ کرے تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہوں کی ظاہری عداوت پر اکتفاء کیا جائے گا۔ ان کی تعدیل اور ان کا حال دریافت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہوں کی تعدیل اور ان کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔ پس صاحبین کے قول پر تفریع بیان کرتے ہوئے کہا کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں تو ظاہر الروایہ کے مطابق مدعی علیہ کا یہ قول یعنی مدعی علیہ کا گواہوں کی تعدیل کرنا مقبول اور معتبر نہ ہوگا۔ اور نوادر میں صاحبین سے مروی ہے کہ مدعی علیہ کی تعدیل کافی ہے یعنی اگر مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں تو مدعی علیہ کا یہ قول معتبر ہوگا اور ان کی گواہی پر فیصلہ رد یا جائے گا لیکن امام محمد کے نزدیک مدعی علیہ کی تعدیل کے ساتھ دوسرے تعدیل کرنے دار ملایا جائے گا یعنی مدعی علیہ کی تعدیل کے تعدیل کے ساتھ ایک دوسرے آدمی کا تعدیل کرنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ حضرت امام محمد کے نزدیک تعدیل میں کم از کم دو مزرکیوں اور

معدوں (تعدیل رئیواوں) کا ہونا شرط ہے۔ یہ واضح رہے کہ صاحبین کے نزدیک مدعی علیہ کی تعدیل اسی وقت معتبر ہوتی جب نہ مدعی علیہ خود عدل ہو۔ کیونکہ معدل مزق (تعدیل کرنے والا) کا عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے۔ چنانچہ اگر مدعی علیہ ذائقہ نہ ہو یا اس کا حال پوشیدہ ہو اور مدعی علیہ کے دعویٰ کا انکار نہ کیا ہو بلکہ سکوت کیا ہو پھر مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ گواہ عدل ہیں تو مدعی علیہ کی یہ تعدیل درست اور معتبر نہ ہوگی۔ ظاہر رہا یہی وجہ یہ ہے کہ مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے گواہ اس وقت پیش کرتا ہے جب مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کا انکار کرتا ہو اور اپنے انکار پر جہاد ہے۔ اور مدعی اس کو دعویٰ کا انکار میں جہاد اور باطل پر سمجھتا ہو۔ پس مدعی اور اس کے گواہوں کے اعتقاد میں مدعی علیہ اپنے انکار میں جہاد اور اپنی بات کرنے میں باطل پر ہوگا۔ اور جب مدعی علیہ مدعی وراثت گواہوں کے اعتقاد میں جہاد اور باطل پر ہے اور جو شخص جہاد اور باطل پر ہو وہ عدل نہیں ہو سکتا تو مدعی علیہ معدل اور مزق بننے کے اہل نہ ہوتا۔ کیونکہ مزق کے لئے عدل ہونا بالافتق شرط ہے۔

وموضوع المسألة الح سے یہ سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ مدعی علیہ کا گواہوں کی تعدیل کرنا۔۔۔ اپنے وپر مدعی کے حق کا اقرار کرنا ہے اور مقرر کا عدل ہونا بالافتق شرط نہیں ہے لہذا ذائقہ ہونے کے باوجود مدعی علیہ کی تعدیل مقبول ہونی چاہئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے کہا کہ یہ گواہ عدل ہیں لیکن یہ چوک گئے یا بھول گئے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اس طرح کا کلام کسی حق کا اقرار نہیں ہوتا یعنی مدعی علیہ کے اس کلام کو مدعی کے حق کا اقرار نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ یہ گواہوں کی تعدیل ہے اور یہ بات پہلے زریچگی سے کی تعدیل کرنے والے کا عادل ہونا شرط ہے۔ لہذا مدعی علیہ، جو مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرنے والا ہے اس کا عدل ہونا بھی شرط ہے۔ حالانکہ مدعی علیہ، مدعی اور گواہوں کے اعتقاد میں دعویٰ کا انکار کرنے کی وجہ سے جہاد اور غیر عدل ہے۔ پس جب مدعی علیہ جہاد اور غیر عدل ہے تو اس کا مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرنا بھی مقبول اور معتبر نہ ہوگا۔ ہاں اگر مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ سچے ہیں یا کہا کہ عدل سچے ہیں تو گویا مدعی علیہ نے اپنے اوپر مدعی کے حق کا اقرار کر لیا اور جب مدعی علیہ نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا تو قاضی، مدعی علیہ کے اقرار کرنے کے وجہ سے فیصلہ کرے گا نہ کہ گواہوں کی گواہی کی وجہ سے۔

مزکی شہود کی تعداد، اقوال فقہاء

قال واذا كان رسول القاصي الذي يسأل عن الشهود واحداً اجاز والاثنان افضل وهذا عند ابي حنيفة و ابي يوسف وقال محمد لا يجوز الا اثنان والمراد منه المزكي وعلى هذا الخلاف رسول القاصي الى المزكي والمترجم عن الشاهد له ان التزكية في معنى الشهادة لان ولاية القضاء تبني على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه وتشرط الذكورة في المذكى في الحدود والقصاص ولهما انه ليس في معنى الشهادة ولهذا لا يشترط فيه لفظة الشهادة ومجلس القضاء واشترط العدد امر حكيم في الشهادة فلا يتعداها

ترجمہ۔ اور جب قاضی کا ایسا قصہ (مزکی) جس سے گواہوں کا حال دریافت کیا جائیگا۔ ایک ہو تو جائز ہے اور وہ افضل ہیں۔ اور یہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں مگر دو اور اس سے مراد مزکی ہے اور اسی اختلاف پر قاضی کا اپنی ہے جو مزکی کے پاس بھیجی ہے۔ اور گواہ کا بیان ترجمہ کر نیوالے میں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی سے معنی میں ہے۔ اس سے کہ ولایت قضاء، عدالت ظاہر ہونے پر مبنی ہے اور ظہور عدالت چونکہ تزکیہ اور تعدیل سے ہوتا ہے اس سے تعدیل میں عدل شرط ہوگا جیسے کہ اس میں عدالت شرط ہے اور (جیسے) حدود و قصاص کے گواہوں کی تعدیل کر نیوالے کا ذکر ہونا شرط ہے۔ اور تشخیص کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ، شہادت کے معنی میں نہیں ہے۔ اسی وجہ سے تزکیہ میں لفظ شہادت اور مجلس قضاء شرط نہیں ہے۔ اور شہادت میں عدل کا شرط ہونا ایک امر حکمی ہے۔ لہذا وہ شہادت سے متجاوز نہ ہوگا۔

تشریح۔ بدرازدین عینی، ملا عبد بن ابراہیم اور صاحب عنایہ نے فرمایا ہے کہ متن میں لفظ نیسال مجہول کا سیغہ ہے۔ اور السدی نیسال عن الشہود رسول کی صفت اور اس کی تفسیر ہے۔ معنی ہوں گے قاضی کا ایسا قصہ جس سے گواہوں کے بارے میں دریافت کیا جائے گا۔ اور جس سے گواہوں کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے۔ وہ مزکی اور معدل کہلاتا ہے۔ پس معلوم ہو کہ متن میں رسول سے مراد وہ مزکی ہے جس سے قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے گا۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تزکیہ میں ایک شخص کا ہونا کافی ہے۔ یعنی اگر گواہوں کا حال دریافت کرنے کے لئے قاضی نے ایک شخص کو مزکی مقرر کیا ہو تو جائز ہے۔ مگر دو کا ہونا افضل ہے۔ اسی طرح اگر قاضی نے مزکی کی طرف ایک شخص کو قصہ بنا کر بھیجا یا مزکی نے قاضی کی طرف ایک شخص کو قصہ بنا کر بھیجا تو جائز ہے۔ اور اسی طرح گواہ کے بیان کا ترجمہ کرنے والے اگر ایک آدمی ہو تو جائز ہے۔ یعنی جس طرح تزکیہ اور تعدیل کرنے کے لئے ایک شخص کا ہونا کافی ہے دو کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی سے مزکی کی طرف اور مزکی سے قاضی کی طرف پیغام رسانی کے لئے اور گواہ کے بیان کا ترجمہ کرنے کے لئے دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اسی کے قائل امام مالک ہیں۔ اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہ ہے۔ حضرت امام مالک نے فرمایا کہ تزکیہ اور پیغام رسانی اور گواہ کے بیان کا ترجمہ کرنے کیلئے دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل۔ یہ ہے کہ تزکیہ اور تعدیل کرنا شہادت کے معنی میں ہے کیونکہ قاضی کی ولایت، گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے پر موقوف ہے یعنی جب گواہوں کی عدالت ظاہر ہو جائیگی، تب قاضی قضاء اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا تزکیہ اور تعدیل پر موقوف ہے یعنی گواہوں کا عدل ہونا اس وقت ظاہر ہوگا جب مزکی ان کی تعدیل اور تزکیہ کرے گا۔ پس جب ولایت قضاء، عدالت ظاہر ہونے پر موقوف ہوئی اور گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا، تزکیہ پر موقوف ہوا تو نتیجہ کے طور پر ثابت ہوا کہ ولایت قضاء، تزکیہ اور تعدیل پر موقوف ہے اور ولایت قضاء مستفاد ہے ولایت شہادت سے یعنی قاضی بننے کا اہل وہی شخص ہوگا جو شہادت کا اہل ہوتا ہے۔ پس جب ولایت قضاء تزکیہ پر موقوف ہے تو ولایت شہادت بھی تزکیہ پر موقوف ہوگی، یعنی گواہ کو ابی دینے کے اہل اسی وقت قرار پائیں گے جب مزکی ان کے عادل ہونے کی شہادت دیگا اور جب گواہوں کا گواہی دینا اس پر موقوف ہے کہ مزکی گواہوں کے عادل ہونے کی شہادت دے تو مزکی کا تزکیہ، شہادت کے ہم معنی ہوا اور جب تزکیہ شہادت کے معنی میں ہوا تو تزکیہ کے لئے وہی شرطیں ہوں گی

جو شرطیں شہادت کیلئے ہیں۔

اور شہادت میں جس طرح گواہوں کا عدل ہونا شرط ہے اسی طرح گواہوں کا کم از کم دو ہونا بھی شرط ہے پس جب گواہوں کا شہادت میں کم از کم دو ہونا شرط ہے تو تزکیہ جو شہادت کے ہم معنی ہے اس میں بھی کم از کم دو مزیوں کا ہونا شرط ہوگا یہی وجہ ہے کہ حدود و قصاص میں چونکہ گواہوں کا مذکر ہونا شرط ہے تو ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود و قصاص کے گواہوں کے تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں کا جی مذکر ہونا شرط ہے۔ حد زنا میں چونکہ گواہوں کا چار ہونا ضروری ہے تو ان کے مزیوں کا بھی چار ہونا ضروری ہوگا۔

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ، شہادت کے معنی میں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تزکیہ میں نہ غلط شہادت شرط سے ورنہ مجلس قضاء شرط ہے حالانکہ یہ دونوں باتیں شہادت میں شرط ہیں پس جب تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں تو تزکیہ میں وہ چیزیں بھی شرط نہ ہوں گی جو شہادت میں شرط ہیں اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تزکیہ میں اتنی چیزیں شرط ہیں جو شہادت میں شرط ہیں تو مزیوں کا دو ہونا تب بھی ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ شہادت میں عدد یعنی دو ہونے کی شرط خلاف قیاس، نص و استشہاد و شہیدین من رجالکم سے ثابت ہے ورنہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شہادت میں عدد دو کا ہونا شرط نہ ہو کیوں کہ گواہ اگر ایک کے بجائے دو ہوں تو کذب کا احتمال تب بھی رہتا ہے۔ اسلئے کہ کذب کا بالکل انقطاع تو تواتر سے ہوتا ہے اور رہا صدق کا رائج ہونا تو وہ عدالت سے ہو جاتا ہے جیسے روایت حدیث میں ایک عادل آدمی کی حدیث بھی قبول کی جاتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ رجحان صدق عدد سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ عدالت سے ثابت ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ یقین تو تواتر سے حاصل ہوتا ہے اور عمل ایک عادل کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے پس دو کے عدد سے نہ تو یقین حاصل ہوتا ہے اور نہ عمل کرنا ثابت ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ قیاس، شہادت میں دو کے عدد کا تقاضہ نہیں کرتا ہے بلکہ دو کا عدد شہادت میں خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز نص سے خلاف قیاس ثابت ہو وہ دوسرے کی طرف متعدی اور متجاوز نہیں ہوتی پس عدد یعنی دو کا ہونا شہادت سے تزکیہ کی طرف متعدی اور متجاوز نہیں ہوگا اور تزکیہ میں عدد یعنی دو مزیوں کا ہونا شرط نہ ہوگا۔

خفیہ اور اعلانیہ تزکیہ میں مزی کی میں اہلیت شہادت شرط ہے یا نہیں

ولا يشترط اهلية الشهادة في المزكى في تزكية السر حتى صلح العدد مرکبا فاما في تزكية العلانية فهو شرط وكذا العدد بالاجماع على ما قاله الخصاص باختصاصها بمجلس القضاء قالوا يشترط الاربعة في تزكية شهود الزناء عند محمد.

ترجمہ اور خفیہ تزکیہ میں مزی کے اندر شہادت کی اہلیت کا ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ غلام کا مزی ہونا جائز ہے۔ بہر حال تزکیہ عدنیہ میں تو یہ شرط ہے اور ایسے ہی بالا جماع عدد شرط ہے اس بناء پر جس کو خصاف نے کہا ہے کیونکہ علانیہ تعدیل مجلس قضاء کیساتھ مختص ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ امام محمد کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مردوں کا ہونا شرط ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ خفیہ تعدیل و تزکیہ کی صورت میں مزی کی شہادت کی اہلیت رکھنا شرط نہیں ہے یعنی جس شخص کو مزی مقرر کیا گیا ہے اس کا اہل شہادت میں سے ہونا شرط نہیں ہے اگرچہ عادل ہونا شرط ہے چنانچہ غلام کا مزی ہونا جائز ہے پس اگر

قاضی نے غلام کو خود اس کے مولیٰ یا دوسرے کسی آدمی کا تزکیہ اور تعدیل کرنے کے لئے مقرر کیا تو جب نزاعی طرح سر باپ ہو تو اس کے بیٹے کا تزکیہ کرنے کے لئے یا بیٹے کو خود اس کے باپ کا تزکیہ کرنے کے لئے مقرر کیا تو جب نزاعی طرح غلام کا اپنے دونوں کے حق میں اور باپ کا اپنے بیٹے کے حق میں اور بیٹے کا اپنے باپ کے حق میں شہادت دینا جائز نہیں ہے۔ البتہ تزکیہ عدلیہ صورت میں مرنے کا اہل شہادت میں سے ہونا شرط ہے۔ اسی طرح عدلیہ طور پر تزکیہ مرنے والوں کا بقول امام خفاف کے بالا جماع دو ہونا شرط ہے۔ کیونکہ عدلیہ تزکیہ اور تعدیل مجلس قضا کے ساتھ خاص ہے۔ اور مجلس قضا کے ساتھ مختص ہونا اس بات کی علامت ہے کہ عدلیہ تعدیل شہادت کے معنی میں ہے اور جب عدلیہ تعدیل شہادت کے معنی میں ہے تو شہادت کی طرح تزکیہ میں بھی عدو شرط ہوگا۔ یعنی کم از کم دو مزیوں کا ہونا شرط ہوگا۔ اور دونوں مزیوں کا شہادت کا اہل ہونا بھی ضروری ہوگا۔

اعتراض۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عدلیہ تزکیہ میں عدد (دو) کا شرط ہونا خفیہ تزکیہ میں عدو شرط نہ ہونے کے منافی ہے۔ یعنی عدلیہ تزکیہ میں عدد کا شرط ہونا اور خفیہ تزکیہ میں عدد کا شرط نہ ہونا ان دونوں میں منافات ہے کیونکہ جو شخص خفیہ تزکیہ میں مرنے ہوتا ہے وہی عدلیہ طور پر مرنے کی ہوگا پس جب خفیہ تزکیہ میں عدو شرط نہیں ہے تو عدلیہ تزکیہ میں عدد کس طرح شرط ہوگا۔ یا جب عدلیہ تزکیہ میں عدد شرط ہے تو خفیہ تزکیہ میں بھی عدد شرط ہونا چاہئے۔

جواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام خفاف کے نزدیک یہ شرط ہے کہ خفیہ مرنے والے کا غیہ ہوتا ہے یعنی جو خفیہ مرنے ہوگا وہ عدلیہ مرنے کی نہیں ہوگا۔ اور جو عدلیہ مرنے ہوگا وہ خفیہ مرنے کی نہیں ہوگا اور جب یہ بات ہے تو ممکن ہے کہ عدلیہ تزکیہ میں عدو شرط ہو اور خفیہ تزکیہ میں عدو شرط نہ ہو۔ اور ہمارے نزدیک جو شخص خفیہ تزکیہ و تعدیل کرتا ہے وہی شخص چونکہ عدلیہ بھی تزکیہ کرے گا۔ اس لئے عدد (دو) کا ہونا نہ خفیہ تزکیہ میں شرط ہے اور نہ عدلیہ تزکیہ میں شرط ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام محمد نے چونکہ عدد کے حق میں تزکیہ و شہادت پر قیاس کیا ہے اس لئے مشائخ نے فرمایا کہ امام محمد کے نزدیک زنا کے گواہوں کا تزکیہ اور تعدیل کرنے کے لئے چار مزیوں کا ہونا شرط ہے۔ یعنی جس طرح زنا ثابت کرنے کے لئے چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے اسی طرح ان کا تزکیہ اور تعدیل کرنے کے لئے بھی چار مزیوں کا ہونا ضروری ہوگا۔ جمیل احمد غفری عنہ

گواہی اور ادائے گواہی کا بیان گواہی کی پہلی قسم گواہی خود بخود کب ثابت ہو جاتی ہے

فصل وما يتحملہ الشاهد علی ضربین احدهما ما یثبت حکمہ بنفسہ مثل البیع والاقرار والعصب والقتل وحکم الحاکم فاذا سمع دالک التاھد اوراھ وسعه ان یشھد وان لم یشھد علیہ لاند علم ما هو الموحب بنفسہ وهو الرکن فی اطلاق الاداء قال اللہ تعالیٰ الا من شھد بالحق وہم یعلمون وقال السیوطی اذا علمت مثل الشمس فاشھدوا الا فذع

ترجمہ۔ گواہ جسکی گواہی اٹھاتا ہے دو قسم پر ہے۔ ان میں سے ایک وہ جس کا حکم بذات خود ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع، اقرار، عصب، قتل اور حاکم کا حکم پس جب اس کو گواہ نے سنایا دیکھا تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ گواہی دے اگرچہ وہ اس معاملہ پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔ کیونکہ گواہ کو وہ چیز معلوم ہوگئی ہے جو بذات خود موجب ہے اور بنانا ادائے شہادت کے جائز ہونے میں رکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

سو اس کے جو حق کے ساتھ گواہی دے اور نہ پید لوگ اس کو جانتے ہوں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو آفتاب کے مانند اس وجہ سے گواہی دے ورنہ چھوڑ دے۔

تشریح مصنف مراتب شہادت کے بیان سے فروغت کے بعد بان چیزوں کے انواع اور اقسام مؤثر ترین کے جن کی گواہی گواہ نہیں دیتا ہے جن چیزوں کا گواہ بنتا ہے۔ چنانچہ گواہ جن چیزوں کا گواہ بن سکتا ہے انکی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کا علم بذات خود ثابت ہو جاتا ہے ان میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جیسے بیع، اقرار، نكسب، قتل، حاکم کا حکم۔ پس جب گواہ نے کسی مسنون چیز کو سنا جیسے بیع، اقرار، حاکم کا حکم یا کسی مبصر (جس کا تعلق دیکھنے سے ہو) چیز کو دیکھا مثلاً نكسب اور قتل تو گواہ کے لئے محض شریک محض دیکھ کر گواہی دینا جائز ہے۔ اگرچہ اس کو گواہ نہ بنایا گیا ہو کیونکہ گواہ کو شریک یا نیکر اس چیز کا علم ہو گیا ہے جو چیز بذات خود موجب ہے۔ تو اس کے لئے شہادت ادا کرنا جائز ہو جاتا ہے اس سے کہ علم (جان) جو اسے شہادت کے جواز کا رکن ہے وہ پایا گیا۔ اور علم ادا کے شہادت کے جو رکن اس سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے الا من شهد بالحق وهم يعلمون یعنی جو لوگ حق و جان رکن کی گواہی دیتے ہیں اس آیت سے معوم ہوا کہ گواہی کے لئے علم (جان) ضروری ہے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فادع یعنی جب تو آفتاب کے مانند اس وجہ سے گواہی دے ورنہ چھوڑ دے حاصل یہ کہ جب کسی کو کسی چیز کے بارے میں یقینی علم حاصل ہو جائے تو اس کے لئے گواہی دینا جائز ہے اور اگر علم نہ ہو تو گواہی دینا جائز نہیں ہے۔

بہر حال اس حدیث سے بھی معوم ہوا کہ گواہی کے لئے اس چیز کا جان ضروری ہے جس کی گواہی دی جائے گی۔

اعتراض اس جگہ ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ ادا کے شہادت کے جواز پر علم (جان) رکن ہے۔ حالانکہ آیت و روایت دونوں علم کے شرط ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور رکن ہونے پر دلالت نہیں کرتے اس طور پر کہ آیت میں وہم يعلمون حال ہے اور حال شرط ہوتا ہے۔ اور حدیث میں لفظ اذا جو ہم پر داخل ہے وہ شرط ہے موضوع سے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رکن مجزئ استعمال کیا گیا ہے ورنہ صاحب ہدایہ کی مراد بھی لفظ رکن سے شرط ہی ہے اور شرط و غلط رکن کے ساتھ اسے تعبیر کیا گیا تاکہ یہ معوم ہو جائے کہ ادا کے شہادت کو علم کی طرف شدت احتیاج ہے۔

پہلی قسم میں گواہ اشہد کے لفظ سے گواہی دے گا اشہدنی نہیں کہے گا

قال و يقول اشهد اہ ما ع ولا يقول اشہدنی لانہ کذب ولو سماع من وراء الحجاب لا يحور له ان شہد ولو فسر للقاضی لا یقلہ لان النعمة تشہ النعمة فلم یحصل العلم الا اذا کان دخل البیت وعلم اہ لبس فیہ احد سواہ ثم جلس علی الباب ولیس فی البیت مسلک غیرہ فسمع اقرار الداخل ولا یراہ له ان یشہد لانہ حصل العلم فی هذه الصورة

ترجمہ صاحب قدوری نے فرمایا کہ یہ وہ یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا اور یوں نہ کہے کہ اس نے مجھے گواہ بنایا اس لئے کہ یہ جھوٹ ہے۔ ورا اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے قاضی سے

تفسیر کر دی تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ ایک آواز دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے۔ لہذا علم حاصل نہ ہوگا۔ مگر یہ نہادہ مکان میں داخل ہوا اور گواہ کو یہ معلوم ہو گیا کہ مکان میں داخل ہونے والے مدعی علیہ کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔ پھر آواز دروازہ پر بیٹھ گیا۔ اور مکان میں جانے کا اس دروازے کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں ہے۔ پھر گواہ نے اندروالے آدمی کا قرار سن لیا۔ نہ وہ اس کو نہیں دیکھتا ہے۔ تو گواہ کے لئے اسکی گواہی دینا جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں علم حاصل ہو گیا ہے۔

تشریح۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص سے ایک بات سنی جو مسودات کے قبیلہ سے ہے مثلاً بیچنا خریدنا یا اقرا کرنا، اور اس کو کسی نے اس پر گواہ بھی نہیں بنایا لیکن گواہی کی ضرورت پڑی تو یہ گواہ (سننے والا) گواہی دیتے وقت یوں کہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ہے یا اس نے خرید کیا ہے یا فلاں کے لئے اپنے اوپر اتنی رقم کا اقرار کیا ہے اور میں نہ سمجھتا ہوں کہ اس نے مجھ کو گواہ بنایا ہے کیونکہ یہ بالکل جھوٹ ہے اور جھوٹ سننے ہے کہ اس کو کسی نے گواہ نہیں بنایا ہے۔ یہ مدعی علیہ کا کلام سن کر یہ خود ہی گواہ بنا ہے اور اگر کسی نے پردہ کے پیچھے سے نہ ہو مثلاً اس کو آواز آئی کہ مکان کے اندر ایک کمرے میں نے بیچا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدا تو گواہ کیسے جائز نہیں کہ وہ کسی خاص آدمی پر بائع یا مشتری ہونے کی گواہی دے اور اگر اس نے قاضی کے سامنے اس بات کی وضاحت کر دی کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سن کر گواہی دی ہے تو قاضی اس کی گواہی کو قبول نہیں کرے گا کیوں کہ آوازیں آپس میں ایک دوسرے کی مشابہ ہوتی ہیں۔ یعنی محض آواز سن کر یہ امتیاز نہیں کیا جاسکتا کہ بولنے والا کون سے ہوتا ہے۔ مشتبہ ہو جاتا ہے اور مشتبہ چیز علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ حالانکہ اداۃ شہادت کہئے گواہ کو اس چیز کا علم ہونا ضروری ہے۔ جس کے بارے میں وہ گواہی دے گا پس جب پردہ کے پیچھے سے سن کر یقینی علم حاصل نہیں ہوتا تو پردہ کے پیچھے سے سن کر گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ ہاں اگر گواہ کمرے میں داخل ہوا اور اس کو معلوم ہو گیا کہ کمرے میں سوائے مدعی علیہ کے کوئی نہیں ہے پھر گواہ خود کمرے کے دروازے پر بیٹھ گیا اور اس کمرے میں اس دروازے کے علاوہ آمد و رفت کا کوئی دوسرا راستہ بھی نہیں پھر گواہ نے اندروالے آدمی (مدعی علیہ) کا اقرار سن لیا حالانکہ گواہ اس کو نہیں دیکھتا ہے مثلاً اس نے اندر سے اقرار کیا کہ میں نے اپنا خدام یا خدام بن شہدے ہاتھ فروخت کیا ہے اس نے اندر سے خدام کیسے ایک ہزار درہم کا اقرار کیا اور گواہوں نے اس کو دیکھا نہیں تو بھی گواہ کو اس کی گواہی دینا جائز ہے کیونکہ اس صورت میں گواہ کو یقینی علم حاصل ہو گیا ہے اور جب گواہ کو یقینی علم حاصل ہو گیا تو گواہی کی شرط پوری جانے کی وجہ سے اس کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔

دوسری قسم..... گواہی کا خود بخود ثابت نہ ہونا

ومنہ مالا یثبت حکمہ بنفسہ مثل الشہادة علی الشہادة فاذا سمع شاہدا یشہد بتسبی لہ یجر لہ ان یشہد علی شہادتہ الا ان یشہدہ علیہا لان الشہادة غیر موحدة بنفسہا وانما تصور موحدة بالنقل الی مجلس القضاء فلا بد من الایابة والتحمل ولم یوحد وکذا لو سمعہ یشہد الشاہد علی شہادتہ لم یسع للسامع ان یشہد لانه ما حملة وانما حمل غیرہ

ترجمہ۔۔۔ اور ان میں سے ایک قسم وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت نہ ہو جیسے گواہی پر گواہی دینا۔ پس جب کسی نے گواہ کو سنا کہ وہ کسی

چیز کی گواہی دیتا ہے تو اس سے پہلے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کی گواہی پر گواہی دے۔ مگر یہ کہ وہ اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنا دے اس سے کہ شہادت بذات خود موجب نہیں بلکہ وہ قاضی کی مجلس کی طرف منتقل کرنے سے موجب ہوتی ہے۔ پس ضروری ہے کہ (اصل گواہ) اس کو اپنا نائب بنائے اور اس پر گواہی کا بوجھ رکھے۔ حالانکہ ان میں سے کچھ نہیں پایا گیا اور اسی طرح اگر کسی نے اصل گواہ کو نہ کہ وہ شہد فرغ کر اپنی گواہی پر گواہ بنا دیا ہے تو سننے والے کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اصل گواہ نے سامع پر گواہی کا بوجھ نہیں رکھا بلکہ اس کے علاوہ پر رکھا ہے۔

تشریح مذکورہ دو قسموں میں سے دوسری قسم وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت نہ ہو بلکہ اس میں گواہ بنانے کی ضرورت پڑتی ہو۔ جیسے شہادت علی الشہادت کہ جب تک اصل گواہ کی گواہی پر گواہ نہ بنائیں اس وقت تک شہود فرغ کے لئے گواہی دینے کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر کسی نے مثلاً زید نے گواہ کو مثلاً بکر کو مجلس قاضی کے عداوت میں سنا کہ بکر اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ حامد سے حامد پر ایک ہزار درہم قرض ہیں تو شہد فرغ یعنی زید کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ خالد کے حامد پر ایک ہزار درہم قرض ہونے کی گواہی دے۔ ہاں اگر شہد اصل یعنی بکر اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنا دے تو اس شہد فرغ یعنی زید کے لئے گواہی دینا جائز ہے۔

دلیل اس کی دلیل یہ ہے کہ اصول کی شہادت بذات خود حکم واجب نہیں کرتی ہے۔ چنانچہ بکر کے مجلس گواہ ہونے سے حامد پر قرض واجب نہیں ہوتا بلکہ اصول (اصلی گواہوں) کی شہادت اس وقت حکم واجب کرتی ہے جب اصول، اپنی شہادت قاضی کی مجلس میں منتقل کر دیں۔ بہر حال اصل کی شہادت بذات خود موجب حکم نہیں ہے۔ پس جب اصول کی شہادت بذات خود موجب حکم نہیں ہے بلکہ موجب حکم بنانے کے لئے اس وقت قاضی کی مجلس میں نقل کرنا ضروری ہے تو اصول (اصل گواہوں) کے لئے ضروری ہے کہ وہ فروغ پر شہادت کا بوجھ رکھیں اور اسے شہادت میں ان کو اپنا نائب مقرر کریں تاکہ فروغ، اصول کی شہادت کو قاضی کی مجلس میں نقل کر سکیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فروغ کا گواہی دینا اصول کے حق میں تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مشہود (مدعی علیہ) کے خلاف قول نافذ ہونے میں اصول کو ولایت حاصل تھی۔ یعنی اصول کو یہ ولایت حاصل تھی کہ وہ اپنا قول (گواہی) مشہود علیہ کے خلاف نافذ کر دیں۔ مگر جب فروغ نے اصول کی طرف سے گواہی نقل کی تو یہ فروغ نے اصول کی اس ولایت کو زائل کر دیا جو ولایت اصول سے ثابت تھی۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کو کسی کی ولایت وحق بغیر اس کی رضا مندی کے زائل کرنا جائز نہیں ہے لہذا شہود فرغ کی شہادت کے لئے بھی اصول کی رضا مندی ضروری ہوگی۔ اور اصول کی رضا مندی یہ ہے کہ اصول، فروغ کو اپنی طرف سے شہد اور نائب مقرر کر دیں۔ پس متن کے مسئلہ مفروضہ میں چونکہ اصول کی طرف سے فروغ پر شہادت کا بوجھ رکھنا (شہد بنانا) پایا گیا ورنہ نائب مقرر کرنا پایا گیا اس لئے فروغ کا محض اصول کی گواہی شہد گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے حقیقی اور اصلی گواہ سنا کہ وہ اپنی گواہی پر کسی کو گواہ کرتا ہے تو سامع (سننے والے کو) اصلی گواہ کی گواہی پر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ مثلاً حامد نے سنا کہ خالد (اصلی گواہ) اپنی گواہی پر شہاد کو گواہ کرتا ہے تو سامع یعنی حامد کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ حامد (اصلی گواہ) کی گواہی پر گواہی دے۔ کیونکہ اصلی گواہ نے اپنی گواہی کا بوجھ اس سننے والے حامد پر نہیں رکھا بلکہ اس کے مد وہ شہد پر رکھا ہے۔ ہاں شہد جس کو خالد نے اپنی گواہی پر گواہ کیا ہے وہ گواہی دے سکتا ہے۔ لیکن حامد گواہی نہیں دے سکتا ہے۔

ہوئے تھے اس سے گواہی دے گی، لیکن اگر قاضی کو اپنا حکم دینا یاد نہ آیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ حکم جائز نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل تو سبق میں نثر چلی ہے کہ ایک تحریر چونکہ وہی تحریر ہے مشابہ ہوتی ہے اس لئے تین علمائے صلہ ہو کر شہادت کے لئے علم (جاننا) شرط ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ چیز قاضی کے ہاتھ اور اس کی قلم میں موجود ہے وہ اعلیٰ مہر کے تحت میں ہے اور جو چیز اس کی مہر کے تحت میں ہو وہی ثبوتی ہے باطل مامون اور محفوظ ہوتی ہے۔ پس جب وہ شہادت جو اس کی قلم یا اس کے حکم نامہ میں ہے وہی زیادتی سے محفوظ ہے تو اس کی مہر سے قاضی کے لئے شہادت کا علم حاصل ہو جائے گا اور جب علم حاصل ہو گیا تو قاضی اپنے حکم نامہ میں باور ہوگا۔ اور اگر وہ اپنے اپنی گواہی کی دستاویز میں پائی اور اس کو یہ بھی علم ہو گیا کہ یہ اسی کی تحریر ہے تو اس کو بخش پائی تحریر، پھر اگر وہی کیا جائے نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دستاویز قاضی کے ہاتھ میں ہونے کی وجہ سے کی زیادتی سے غیر محفوظ ہے۔ اور جب یہ دستاویز غیر محفوظ ہے تو اس سے علم حاصل نہ ہوگا اور جب علم حاصل نہیں ہوا تو اس کو دیکھ کر جو کسی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ یہی اختلاف اس وقت سے جب گواہ نے اس مجلس کو قیاد کر لیا جس میں گواہی دی تھی مگر واقعہ یاد نہ آ سکا۔ یا ایسی قوم نے اس کو خبر دی جن پر اس کا اعتماد ہے کہ ہم نے اور تو نے گواہی دی تھی مگر واقعہ یاد نہ آ سکا یا ایسی قوم نے اس کو خبر دی جن پر اس کا اعتماد ہے کہ ہم نے اور تو نے گواہی دی تھی مگر واقعہ سے متعلق واقعہ یاد نہ آ سکا تو بعض حضرات نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

بغیر مشاہدہ کے کن چیزوں کی گواہی دے سکتا ہے

قال ولا يحور للشاهد ان يشهد بشي لم يعاينه الا السب والموت والكاح والدخول وولاية القاضي فانه يسعد ان يشهد بهذه الاشياء اذا احسره بها من يثق به وهذا استحسان والقياس ان لا تحور لان الشهادة مستتقة من المشاهدة وذاك بالعلم ولم يحصل فصار كالبيع وحده الاستحسان ان هذه الامور تختص بمعينة اسبابها خواص من الناس و يتعلق بها احكام تبقى على انقضاء القرون فهو لم يقبل فيها الشهادة بالنساع ادى الى الحرج وتعطيل الاحكام بحلاف البيع لانه يسمع كل واحد وانما يحور للشاهد ان يشهد بالاشتيار وذاك بالتواتر او باخبار من يثق به كما قال في الكتاب ويشترط ان يخبره رجلا عدلا او رجل وامراتان ليحصل له نوع علمه وقبل الموت يكتب باخبار واحد او واحدة لانه قلما يشاهد حاله غير الواحد اذ الانسان يهابه ويكرهه فيكون في اشتراط العدد بعض الحرج ولا كذا لك السب والكاح ويسعى ان يطلق اداء الشهادة ولا يفسر اما اذا فسر للقاضي انه يشهد بالتسامع لم يقبل شهادته كما ان معاينة اليد في الاملاك مطلق للشهادة ثم اذا فسر لا يقبل كذا هذا

ترجمہ گواہ کے لئے ایسی چیزیں دینا جائز نہیں ہے جہاں اس نے مشاہدہ نہیں کیا ہے سب موت، کاح، دخول اور ایت قاضی کے اس لئے ان چیزوں کی گواہی جائز ہے بشرطیکہ اس کو ان چیزوں میں سے کسی شے آدمی نے آگاہ کیا ہو اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ

ہے کہ جائز نہ ہو اسلئے کہ شہادت، مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ معاینہ سے ہوتا ہے اور یہ حاصل نہیں ہوتا تو یہ بیع کے مثل ہو گیا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور ایسے ہیں جنکے اسباب کے معاینہ کیساتھ خاص خاص لوگ مختص ہیں اور ان امور کے ساتھ ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو مدتیں گزرنے تک باقی رہتے ہیں۔ پس اگر ان امور میں باہم سننے پر گواہی قبول نہ ہو تو حرج لاحق ہوگا اور احکام معطل ہو جائیں گے۔ برخلاف بیع کے اس لئے کہ اس کو ہر شخص سنتا ہے اور سننے پر گواہ و گواہی دینا اشتہار کے ساتھ جائز ہے اور یہ اشتہار تو اثر سے حاصل ہوگا۔ یا ثقہ آدمی کے خبر دینے سے۔ جیسا کہ قدوری میں کہا ہے اور شرط ہے گواہ کو دو عادل آدمی خبر دیں یا ایک مرد اور دو عورتیں عادل خبر دیں تاکہ اس کیلئے ایک گونہ علم حاصل ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ موت کی گواہی میں ایک مرد یا ایک عورت کے خبر دینے پر اکتفا کرے اسلئے کہ بہت کم ایک آدمی کے عداوہ میت کے حال کا مشاہدہ کرتا ہے۔ کیونکہ آدمی موت سے ہیبت اور کراہت کرتا ہے تو عد کی شرط لگانے میں کچھ حرج ہوگا۔ اور نسب اور نکاح ایسا نہیں ہے۔ اور مناسب ہے کہ ادائے شہادت کو مطلق رکھے۔ اور اس کی تفسیر نہ کرے لیکن اگر اس نے قاضی کے سامنے تفسیر کر دی کہ وہ سکر گواہی دیتا ہے تو قاضی اس کی گواہی کو قبول نہیں کرے گا۔ جیسے املک میں قبضہ کا مشاہدہ شہادت کی اجازت دیتا ہے پھر اگر گواہ نے تفسیر کر دی تو قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں ہے۔

تشریح مسئلہ ”گواہ کیلئے ایسی چیزوں کے بارے میں گواہی دینا جس کا اس نے مشاہدہ نہ کیا ہو جائز نہیں ہے البتہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں بغیر مشاہدہ کے محض ثقہ لوگوں سے سکر گواہی دینا جائز ہے۔“

۱۔ نسب ۲۔ موت ۳۔ نکاح

۴۔ دخول ۵۔ ولایت قاضی

نسب سے مراد یہ ہے کہ مثلاً حامد نے لوگوں سے سنا کہ شاہد فلاں کا بیٹا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خبر دینے والی جماعت ایسی ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق بعید از عقل ہو اور صاحبین کے نزدیک دو عادل آدمی کافی ہیں۔ پس اگر حامد نسب کو اس طرح سنا ہو تو اس کو یہ گواہی دینا حلال ہے کہ شاہد فلاں کا بیٹا ہے۔ موت کی صورت یہ ہے کہ گواہ مثلاً حامد نے لوگوں سے سنا کہ فلاں مر گیا ہے یا لوگوں کو دیکھا کہ اس کے ساتھ تکفین و تدفین مردوں جیسا معاملہ کرتے ہیں تو گواہ کے لئے اسکی موت کی گواہی دینا جائز ہے اگرچہ اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ نکاح کی صورت یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے کہتے ہوئے سنا کہ فلاں مرد نے فلاں عورت سے نکاح کیا ہے۔ تو گواہ نے اگرچہ نکاح کا مشاہدہ نہیں کیا ہے مگر اس کو نکاح کی گواہی دینا جائز ہے اور دخول کی صورت یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے۔ اور اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے اگرچہ اس نے عقد نکاح اور دخول کا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ اور ولایت قاضی کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے لوگوں سے سنا کہ فلاں اس شہر کا قاضی ہے اور اس کو دیکھا کہ لوگوں میں فیصلے جاری کرتا ہے تو اس آدمی کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ فلاں شخص فلاں شہر کا قاضی ہے۔ اگرچہ امام المسلمین کی طرف سے اس کو قاضی بنانے کا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ بہر حال ان پانچ چیزوں کے بارے میں ثقہ لوگوں سے سکر گواہی دینا جائز ہے اگرچہ ان کا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ لیکن یہ حکم استحسانی ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ محض سکر گواہی دینا جائز نہ ہو کیونکہ شہادت، مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ دیکھ کر ہوتا ہے نہ کہ سن کر۔ حالانکہ مذکورہ پانچ چیزوں میں معاینہ اور دیکھنا نہیں پایا گیا تو یہ چیزیں بیع کے مانند ہو گئیں یعنی جس طرح محض سکر بغیر دیکھے بیع و شہادت دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح بمقتضی قیاس محض سکر ان چیزوں کی گواہی دینا بھی ناجائز ہے۔ ”وذا لک بالعلمہ“

میں ہم سے مراد معینہ اور دیکھنا ہے۔ یعنی مشاہدہ، علم (معینہ) سے ہوتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کے اسباب کا معینہ خاص خاص لوگ کرتے ہیں۔ ان پر عام دُک مطلع نہیں ہو پاتے۔ حالانکہ ان چیزوں کے ساتھ ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو مدتیں گزرنے کے باوجود بھی باقی رہتے ہیں۔ مثلاً نسب، موت اور نکاح کے ساتھ میراث متعلق ہے اور دخول کے ساتھ مدل مہر، عدت، ثبوت احصان اور نسب متعلق ہیں۔ یعنی اگر مرد کا عورت کے ساتھ دخول متحقق ہو جائے تو مرد پر پورا مہر واجب ہوگا۔ طلاق کی صورت میں عورت پر عدت واجب ہوگی۔ عورت و مرد دونوں محسن شمار ہوں گے، بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ پس اگر ان چیزوں میں محض سنے پر گواہی قبول نہ ہو تو حرج لاحق ہوگا۔ اور بہت سے احکام معطل ہو جائیں گے۔ مثلاً پچاس سال کے بعد ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ چیز میرے والد کی میراث ہے یا عورت نے میت پر اپنے مہر کا دعویٰ کیا حالانکہ اس شخص کی ولادت کے مشاہدہ کے گواہ موجود ورنہ اس عورت کے اس میت کے ساتھ نکاح کے مشاہدہ کے گواہ موجود ہیں۔ اب اگر ان دونوں صورتوں میں ان حضرات کی گواہی قبول نہ ہو جنہوں نے نہ مدعی کی ولادت کو دیکھا ہے اور نہ اس عورت کے نکاح کا مشاہدہ کیا ہے۔ نہ محض لوگوں سے سنا ہے۔ تو پہلی صورت میں میراث اور دوسری صورت میں مہر کا حکم بے کار ہو جائے گا۔ میراث اور مہر کے مدعی حرج میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اور سب سے بڑی دلیل تو یہ ہے کہ ہم اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ، ابوطالب سے بیٹے ہیں۔ اگرچہ ہم نے ان کی ولادت کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور ہم اس بات کے شاہد ہیں کہ تم صحیحہ وفات پا گئے ہیں اگرچہ ہم نے ان میں سے کسی کی موت کا مشاہدہ نہیں کیا اور ہم شہادت دیتے ہیں کہ حضرت عائشہ رسول پاک ﷺ کی بیوی ہیں۔ اگرچہ ہم نے ان کے نکاح کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور ہم شہادت دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عائشہ کے ساتھ دخول کیا ہے اگرچہ ہم نے دخول کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ شریح بن حارث قضی تھے اگرچہ ہم نے ان وقضی بنانے کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ ان تھڑے معصوم ہوتا ہے کہ مذکورہ پانچ چیزوں میں محض سن کر گواہی دینا جائز ہے۔ اس کے برخلاف بیع، ایجاب و قبول کا ہر شخص معینہ کرتا ہے۔ یعنی ہر شخص دیکھتا ہے کہ فداں کے ہاتھ بیع کی ہے کسی خاص آدمی کے، یہی کسی کوئی خصہ نسبت نہیں ہے۔ اسلئے بغیر مشاہدہ کے محض سنکر بیع کی گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اور نسب وغیرہ مذکورہ پانچ چیزوں کا معائنہ اور مشاہدہ چونکہ خاص خاص لوگوں کے ساتھ مختص ہوتا ہے اسلئے ان میں سنے پر اکتفا کیا جائیگا تا کہ حرج لاحق نہ ہو۔

وانما يجوز للشاهد ان يشهد... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے،

سوال یہ ہے کہ مذکورہ پانچ چیزوں میں محض سن کر گواہی دینے کا جائز ہونا کتاب اللہ کے مخالف ہے اسلئے کہ کتاب اللہ یعنی الامن شہد بالحق و ہم يعلمون میں شہادت سلئے علم یعنی شہود بہ کے جاننے کو شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ بغیر معینہ اور مشاہدہ کے علم حاصل نہیں ہوتا۔ ہذا مذکورہ چیزوں میں محض سنکر بغیر معائنہ کے استحساناً گواہی کو جائز قرار دینا کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ جو سراسر غلط ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ علم جس طرح مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح کسی بات کے مشتہر ہونے سے بھی ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کوئی بات ایسی سنی جو عام لوگوں میں مشتہر ہو تو اس اشتہار سے بھی سنے والے کو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ اشتہار یا تو تواتر سے ہوگا یعنی خبر دینے والی اتنی بڑی جماعت ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق بعید از عقل ہو۔ یا یہ اشتہار ثقہ آدمی کے خبر دینے سے

ہوگا۔ جیسا کہ قدوری میں مذکور ہے البتہ تواتر کی صورت میں اشتہار حقیقی ہوگا۔ اور ثقہ آدمی کے خبر دینے کی صورت میں اشتہار حکمی ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ سننے پر گواہ کو گواہی دینا اس وقت جائز ہے جب یہ سنتا اشتہار کے ساتھ ہو یعنی وہ بات مشتہر ہو گئی ہو یا اشتہار خواہ حقیقی ہو خواہ حکمی ہو۔ صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ ثقہ آدمی سے سن کر مذکورہ پانچ چیزوں میں گواہی دینا جائز ہے مگر خبر دینے والے ثقہ لوگوں کے سلسلہ میں کوئی عدد ذکر نہیں کیا۔ البتہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ عدد شرط ہے۔ چنانچہ صحابین کے نزدیک دو عادل مرد خبر دیں یا ایک عادل مرد اور دو عادل عورتیں خبر دیں، تو ان سے سن کر گواہی دینا جائز ہے، اور یہ شرط اس لئے ہے تاکہ گواہ کو مشہود بہ کے بارے میں ایک گونہ علم حاصل ہو سکے۔ اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک فقط اشتہار حقیقی معتبر ہے یعنی گواہ کے لئے سن کر گواہی دینا اسی وقت جائز ہے جبکہ اس نے عام طور پر لوگوں سے سنا ہو، ان کے نزدیک دو عادل مردوں سے سن کر گواہی دینے کے لئے کافی نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ موت کی گواہی دینے کے لئے ایک عادل مرد یا ایک عادل عورت سے سنا بھی کافی ہے۔

دلیل یہ ہے کہ مردہ سے چونکہ انسان ڈرتا بھی ہے اور کراہت بھی کرتا ہے اس لئے اس کا حال مشاہدہ کرنے والے ایک آدمی کے علاوہ بہت کم ہوتا ہے یعنی بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ دو چار آدمی موت کا مشاہدہ کرتے ہوں بلکہ اس سے کراہت اور ہیبت کی وجہ سے اکاذب کا آدمی اس کا مشاہدہ کرتا ہے پس ایسی صورت میں موت کی خبر دینے کیلئے دو عادل مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شرط لگانا منطقی الی اخرت ہوگا۔ اور شریعت اسلام میں چونکہ حرج کو دور کیا گیا ہے اس لئے موت کی خبر دینے کے لئے ایک عادل مرد یا ایک عادل عورت کا ہونا بھی کافی ہے اس کے برخلاف نسب نکاح اور ولایت قاضی ہے کہ یہ چیزیں جماعت کے درمیان متحقق ہوتی ہیں چنانچہ نکاح تو بغیر دو کی شہادت کے متحقق ہی نہیں ہوتا اور ولادت کے وقت بالعموم بہت سے لوگ موجود ہوتے ہیں اور امام المسبین جب کسی کو عہدہ قضاء سپرد کرتا ہے اس وقت بھی بالعموم مسلمانوں کی جماعت پیشہ موجود ہوتی ہے پس موت اور باقی چیزوں میں اس فرق کی وجہ سے موت کی خبر دینے کے لئے عدد کی شرط نہیں لگائی گئی ہے اور باقی چیزوں کی خبر دینے کیلئے عدد کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ جن چیزوں کو سن کر ان کے بارے میں گواہی دینا جائز ہے انکی گواہی کو مطلق رکھنا چاہئے۔ قاضی کے سامنے اس کی تفسیر و توضیح نہ کرے۔ مثلاً نسب کی گواہی یوں ادا کرے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کا بیٹا ہے۔ جیسے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ حضرت ابو بکرؓ ابوقحافہ کے بیٹے ہیں اور حضرت عمرؓ خطاب کے بیٹے ہیں حالانکہ ان میں سے کسی کو نہیں دیکھا ہے اور اگر تفسیر کرتے ہوئے یوں کہا کہ میں سکر گواہی دیتا ہوں کہ فلاں، فلاں کا بیٹا ہے تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا۔ جیسے قبضہ کا مشاہدہ کر کے قبض کی ملک کی گواہی دینا جائز ہے۔ مثلاً یوں کہے کہ یہ شخص فلاں مکان کا مالک ہے۔ تو قاضی اس گواہی کو قبول کرے گا اور اگر تفسیر کرتے ہوئے یوں کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قبض ہے اور میں نے سنا ہے کہ یہی اسکا مالک ہے۔ ہذا میں اسکی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح یہاں بھی بغیر تفسیر کے نسب وغیرہ کی گواہی دینا جائز ہے اور تفسیر کے ساتھ گواہی دینا جائز نہیں ہے سکر قاضی کے سامنے تفسیر کے بغیر گواہی دینا اس لئے جائز ہے کہ جب گواہ نے یہ کہا کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے تو معلوم ہو گیا کہ گواہ کے قلب میں اس خبر کی صداقت اور سچائی موجود ہے اور جب اس کے دل میں اسکی سچائی موجود ہے تو گواہ کی یہ گواہی علم کے تحت ہوتی اور علم اور جاننے کی بنیاد پر جو گواہی دی جاتی ہے وہ قبول کی جاتی ہے۔ اس لئے یہ گواہی قبول ہوگی اور اگر گواہ نے یہ کہا کہ میں سکر

گواہی دیتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گواہ کے دل میں اس خبر کی صداقت موجود نہیں ہے بلکہ سماع (سننا) گواہی کی بنیاد ہے اور جب اس خبر کی صداقت اسکے دل میں موجود نہیں ہے تو یہ گواہی علم کے تحت نہ ہوئی اور جو گواہی علم کے تحت نہ ہو وہ قبل قبول نہیں ہوتی اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

مسند قضاء پر بیٹھے ہوئے شخص کیلئے قاضی ہونے کی گواہی دینے کا حکم

وكذا لورای انسانا جلس مجلس القضاء بدخل عليه الخصوم حل له ان يشهد على كونه قاضيا وكذا اذا رای رجلا وامراة يسكان بيتا وينسبط كل واحد منهما الى الآخر انبساط الازواج كما اذا رای عينا فی يد غیره ومن شهد انه شهد دفن فلان او صلی علی جنازته فهو معاينة حتى لو فسر للمقاصی قبله

ترجمہ اور اسی طرح اگر کسی انسان کو دیکھ کہ وہ مسند قضاء پر بیٹھا ہے اس کے پاس مدعی مدعیہ جتے ہیں تو دیکھنے والے کیلئے اس کے قاضی ہونے کی گواہی دینا جائز ہے اسی طرح جب مرد و عورت کو دیکھ کہ وہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں۔ اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کیساتھ میاں بیوی کی طرح بے تکلفی کرتا ہے۔ جیسے اپنے سداوہ کے قبضہ میں کوئی حال عین دیکھ۔ اور جس شخص نے یہ گواہی دی کہ وہ (میں) فداں شخص کے دفن میں حاضر تھا یا اس کے جنازہ پر نماز پڑھی ہے تو یہ معاندہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے قاضی کے سامنے تفسیر کی۔ تو بھی قاضی اس کو قبول کرے گا۔

تبشریح..... صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک آدمی کو مسند قضاء پر تشریف فرما دیکھا۔ اور مدعی اور مدعی علیہ کو اس کے پاس جاتے دیکھا تو اس دیکھنے والے کیلئے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ شخص اس شہر کا قاضی ہے اگرچہ اس نے یہ منظر نہ دیکھا ہو جب امام المسلمین نے اس کو قاضی بنایا تھا۔ اس طرح اگر کسی آدمی نے ایک مرد و عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ میاں بیوی کی طرح بے تکلف برتاؤ کرتے ہیں تو اس کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے۔ جیسے اگر کسی کے قبضہ میں کوئی مال عین دیکھ تو یہ گواہی دے سکتا ہے کہ یہ مال اسی قبضہ کی ملک ہے۔ عین اگر قاضی نے اس سے دریافت کیا کہ کیا تو عقد نکاح کے وقت موجود تھا اس نے کہا نہیں۔ تو بھی اس کی گواہی قبول نہ کرے کیونکہ صرف ستر اسکے لئے گواہی دینا جائز ہے۔ جیسے امہات المؤمنین کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کی ازواج ہونیکے گواہی دینا جائز ہے پس جب ستر گواہی دینا جائز ہے تو میاں بیوی جیسے تعلقات دیکھ کر گواہی دینا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب گواہ نے قاضی کے سواں کے جواب میں یہ کہا کہ میں نکاح کے وقت موجود نہیں تھا اور میں نے عقد نکاح کا مشاہدہ نہیں کیا ہے تو گویا اس نے قاضی کے سامنے تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا کہ میں نے سن کر گواہی دی ہے اور سابق میں گواہی چکا ہے کہ گواہ اگر قاضی کے سامنے تفسیر کر دے اور یوں کہے کہ میں ستر گواہی دیتا ہوں تو اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی پس اس طرح یہاں بھی اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

اور اگر کسی نے شہادت دی کہ میں فداں شخص کے دفن میں حاضر تھا یا میں نے اس پر نماز جنازہ پڑھی ہے تو یہ معاندہ ہے یعنی اس نے دیکھ کر گواہی دی ہے کیونکہ تدفین صرف میت کی ہوتی ہے اور نماز جنازہ بھی صرف میت پر پڑھی جاتی ہے پس تدفین یا نماز جنازہ میں

شریک ہونا گویا موت کا مشاہدہ کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر گواہ نے قاضی کے سامنے تفسیر بیان کی تو بھی قاضی اسکو قبول کرے گا۔

کتنی اور کونسی چیزوں محض کلمہ گواہی دینا جائز ہے

ثم قصر الاستثناء في الكتاب على هذه الاشياء الخمسة ينفي اعتار التسامع في الولاء والوقف وعن ابي يوسف اخرا انه يجوز الولاء لانه بمنزلة النسب لقوله عليه السلام الولاء لحمه كلعنة النسب وعن محمد انه يجوز في الوقف لانه يبقى على متر الا عصار الا انا نقول الولاء يبتنى على زوال الملك ولا بد فيه من المعاينة فكذا فيما يبتنى عليه و اما الوقف فالصحيح انه يقبل الشهادة بالتسامع في اصله دون شرائطه لان اصله هو الذي يشتهر

ترجمہ پھر قدوری میں ان پانچ چیزوں پر منحصر کرنا استثناء کو دلاء اور وقف میں سننے کے معتبر ہونے کی نفی کرتا ہے۔ اور ابو یوسف سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ دلاء میں جائز ہے کیونکہ دلاء نسب کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ دلاء نسبی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وقف میں جائز ہے کیونکہ وقف زمانہ گزرنے کے باوجود باقی رہتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ دلاء ملک زائل ہونے پر مبنی ہے۔ حالانکہ اس میں معائنہ ضروری ہے پس ایسے ہی اس چیز میں جو زوال ملک پر مبنی ہے اور باوقف تو صحیح یہ ہے کہ اصل وقف میں سننے سے گواہی قبول کی جائیگی اور اس کے شرائط میں نہیں اس لئے کہ اصل وقف ہی مشتہر ہوتا ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ قدوری میں استثناء کو مذکورہ پانچ چیزوں پر منحصر کرنا یعنی یہ کہنا کہ بغیر مشاہدہ کے محض کلمہ کسی چیز کے بارے میں گواہی دینا جائز نہیں ہے سوائے نسب، موت، نکاح، دخول اور ولایت قاضی کے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دلاء اور وقف میں بھی کلمہ گواہی دینا جائز نہ ہو بلکہ اگر گواہ نے غلام آزاد کرنے یا کسی چیز کو وقف کرنے کا خود مشاہدہ کیا ہو۔ تو گواہی دینا جائز ہے اور اگر لوگوں سے کلمہ گواہی دی تو ناجائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ سے آخری روایت یہ ہے کہ دلاء میں محض کلمہ گواہی دینا جائز ہے یعنی اگر حامد نے لوگوں سے سنا کہ شہد، خالد کا آزاد کردہ غلام ہے اور حامد نے آزاد کرنے کا مشاہدہ نہیں کیا تو بھی حامد کے لئے جائز ہے کہ وہ یہ گواہی دے کہ شہد، خالد کا آزاد کردہ غلام ہے۔ لہذا شاہد کی دلاء نسب کے مرتبہ میں ہے کیونکہ مدنی آقا رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ دلاء نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ نسب کے بارے میں محض کلمہ گواہی دینا جائز ہے۔ پس دلاء جو نسب کے مرتبہ میں ہے اس میں بھی لوگوں سے کلمہ گواہی دینا جائز ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہم اس بات کے شاہد ہیں کہ قنبر حضرت علیؑ کے آزاد کردہ ہیں اور نافع حضرت ابن عمرؓ کے اور بلالؓ حضرت ابو بکرؓ کے، اور عکرمہؓ حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ ہیں حالانکہ ہم نے ان حضرات کے آزاد کرنے کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ پس جس طرح قنبر اور نافع وغیرہ موالی کے آزاد شدہ ہونے کی گواہی لوگوں سے کلمہ دینا جائز ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی دلاء کے سلسلہ میں کلمہ گواہی دینا جائز ہے۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وقف کے بارے میں لوگوں سے سن کر گواہی دینا جائز ہے۔ مثلاً اگر حامد نے لوگوں سے سنا کہ خالد کا فداں مکان فداں مسجد کیسے وقف ہے تو حامد کیسے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ خالد کا فداں مکان فداں مسجد کے لئے وقف ہے اگرچہ گواہ یعنی حامد نے وقف کرنا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وقف بھی مدتہائے دراز گزرنے تک باقی رہتا

۔۔۔ انداز وقف میں معذرت و مشاہدہ کے ساتھ شرطوں کو نکلنے کے بعد وقف باطل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ وقف مشاہدہ کے وقتوں کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے جس کا ثبوت ہے کہ وقف کے بعد میں کوئی ایسا کرنے سے مشاہدہ شرط نہیں ہے۔
 دوسرے سبب و اثر کی بنا پر ہے۔ صاحب مدنی نے امام ابو یوسف کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ مزاروں ملک پر موقوف ہے۔
 موقوفوں میں اس وقت تک جو سبب و اثر سے موقوف کی ملک زائل ہو جائے۔ مزاروں ملک پر موقوف ہے اس میں مزاروں میں مرنے کے بعد موقوفہ مزاروں کے ساتھ شرط ہے۔ پس جو چیز موقوفہ مزاروں ملک پر موقوف ہے اس میں مرنے کے بعد مشاہدہ شرط ہے۔

اور ہاں وقف موقوف ہے کہ اصل وقف میں دوسرے سبب و اثر کی بنا پر یہ بھی قبول کر دیا جائے۔ لیکن وقف کی تفسیر میں شرطوں کی قبول نہیں کی جائے گی۔ اصل وقف میں سبب و اثر کی صورت یہ ہے کہ مشاہدہ موقوفوں میں یہ شرط ہے کہ اس میں مزاروں کا اجماع ہے۔ وقف ہے۔ پس دوسرے سبب و اثر کی بنا پر یہ بھی کہ فلاں بن فلاں کا مکان دارالعموم کے وقف ہے۔ اور وقف کے شرط اور تفسیر پر وہی صورت یہ ہے کہ گواہ پہنچے وہی اس کے لئے کہ فلاں بن فلاں کا مکان دارالعموم کے وقف ہے اس کے بعد یہ واتی دیتے ہیں کہ اس مکان کی اتنی آمد پھر وقف طلبہ کے لئے ہے اور اتنی کتابوں کے لئے ہے اور اتنی کتابوں کے لئے ہے پس دوسرے سبب و اثر کی تفسیر میں یہ بھی کہ اصل وقف تو دوسرے میں مشتبہ ہوتا ہے مرنے کی تفسیر اور شرط مشتبہ نہیں ہوتی۔ ہذا اصل وقف جو دوسرے میں مشتبہ ہوتا ہے دوسرے سبب و اثر کی بنا پر ہے۔ اور وقف کی شرط اور تفسیر چنانچہ دوسرے میں مشتبہ نہیں ہوتی اس لئے دوسرے سبب و اثر کی بنا پر ہے۔

کسی شخص کے قبضے میں چیز دیکھ کر اسکے مالک ہونے کی گواہی دینے کا حکم

قال ومن كان في يده شيء سوى العبد والامة وسعك ان تشهد انه له لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك اذ هي مرجع الدلالة في الاسباب كلها فيمكنه بها وعن ابي يوسف انه يشترط مع ذلك ان يقع في قبضه انه له قالوا ويحتمل ان يكون هذا تفسير الاطلاق محمد في الرواية فيكون شرطا على الاتفاق وقال الشافعي دليل الملك اليد مع التصرف وبه قال بعض مشائخنا لان اليد متنوعة الى امانة وملك قدا والتصرف يتنوع ايضا الى نيابة واصالة

ترجمہ۔ اور جس شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہو عدوہ غلام اور باندی کے تو تیرے لئے حائز ہے کہ تو یہ گواہی دے کہ یہ اس کی ملک ہے۔ اس لئے کہ قبضہ آخری درجہ کی چیز ہے جس کے ذریعہ ملک پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ تمام سبب و اثر میں قبضہ ہی مرجع و استبانہ ہے۔ لہذا اسی پر اکتفاء کیا جائیگا اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ گواہ کے دل میں یہ بات آجائے کہ یہ چیز اسی کی ملک ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ شہادت قلب امام محمد کی روایت مطلقہ کی تفسیر ہو۔ پس شہادت قلب بالاتفاق شرط ہوئی۔ وراہ شافعی نے فرمایا ہے کہ ملک کی دلیل قبضہ مع التصرف ہے۔ وراہی کے قائل ہمارے بعض مشائخ ہیں۔ اس لئے کہ قبضہ، امانت اور ملک کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ تصرف بھی نیابت اور امانت کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

تشریح۔ صورت مسد یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے قبضے میں غلام اور باندی کے عدوہ کوئی چیز دیکھی۔ پھر اس نے کسی چیز

دوسرے آدمی کے قبضہ میں دیکھا۔ اور قاضی نے دوسرے قاضی پر دعویٰ کیا کہ اس چیز کا مالک میں ہوں تو اس دیکھنے والے کے لیے یہ گواہی دینا جائز ہے۔ کہ مدعی اس چیز کا مالک ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ آخری درجہ کی ایسی چیز ہے جس سے اس بات پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ قابض اس کا مالک ہے یعنی گواہ کے حق میں ملک پہنچنے کیلئے قبضہ ہی دلیل ظاہر ہے بشرطیکہ قبضہ کے سلسلہ میں کوئی جھگڑا کرنے والا موجود نہ ہو یعنی قبضہ بظاہر اس بات پر درست کرتا ہے کہ قاضی ہی شئی مقبوضہ کا مالک ہے کیونکہ شرا، ہبہ، صدقہ، میراث وغیرہ۔ جس قدر بھی ملک کے اسباب ہیں، انجام کار کے اعتبار سے تمام میں ملک پر قبضہ ہی دلالت کرتا ہے مثلاً خادم نے مشاہدہ کیا کہ حامد نے شاہد سے ایک قم خریدا ہے پس حامد (مشتري) کی ملک اس وقت معلوم ہوگی جب بائع کی ملک معلوم ہو جائے۔ اور بائع کی ملک اس کے قبضہ سے معلوم ہوگی یعنی خریدنے کی وجہ سے مشتری، بیع کا مالک اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ خود بائع بھی اس کا مالک ہو اور بائع کا مالک ہونا بظاہر اس وقت معلوم ہوگا جب بائع اس پر قبضہ ہو۔ اسی طرح ہبہ بلاشبہ سبب ملک ہے لیکن ہبہ سے موهوبہ کی ملک اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ خود واہب شئی موهوبہ کا مالک ہو اور واہب کا مالک ہونا بظاہر قبضہ سے معلوم ہوگا۔ اسی طرح صدقہ، سبب ملک ہے لیکن صدقہ کرنے سے فقیر کی ملک اس وقت ثابت ہوگی جب یہ معلوم ہو جائیگا کہ صدقہ کرنیوالا خود بھی اس شئی کا مالک ہے اور صدقہ کرنے والے کا مالک ہونا بظاہر قبضہ سے معلوم ہوگا۔ اسی طرح میراث، یقیناً سبب ملک ہے لیکن ورثہ میراث کے مال کا اس وقت مالک ہوگا جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس مال کا مالک میت (مرنے والا انسان) تھا ورمیت کا مالک ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنی زندگی میں اس مال پر قبضہ تھا۔ بہر حال جب تمام اسباب ملک میں انجام کار کے اعتبار سے قبضہ ہی ملک کی دلیل ظاہر ہے تو محض قبضہ دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز ہے کہ قاضی شئی مقبوضہ کا مالک ہے اہتہ شہادت کے وقت یہ نہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں اس شئی کا مالک ہے اس لئے کہ میں نے یہ چیز اسکے قبضہ میں دیکھی ہے یعنی قاضی کے سامنے دیکھنے کی تفسیر اور توضیح نہ کرے کیونکہ قبضہ ملک کی دلیل ظاہر ہے اور دلیل ظاہر ادائے شہادت کے لئے تو کافی ہے مگر قضائے قضی کیلئے کافی نہیں ہے۔

حضرت امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ قبضہ دیکھ کر قاضی قبضہ کی ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ گواہ کے دل میں یہ یقین ہو جائے کہ یہ چیز اسی قابض کی ملک ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شہادت دینا اس وقت حلال ہوتا ہے جب شاہد کو پورے طور سے مشہود بہ کا علم اور یقین ہو جائے۔ اس لئے کہ حدیث ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع لیکن جب پورے طور سے علم و یقین کا ہونا معتذر ہو جائے تو شہادت قلب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یعنی کم از کم قلب ہی اس بات کا شاہد ہو کہ شئی مقبوضہ قابض کی ملک ہے کیونکہ قبضہ قابض کی ملک پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ قبضہ سے قابض کی ملک کا گمان ہوتا ہے لیکن جب گواہ (دیکھنے والے) کے دل میں یہ بات نہیں اتری کہ قابض اس کا مالک ہو سکتا ہے تو گواہ کو قابض کی ملک کا گمان بھی نہ ہوگا۔ اور جب گواہ کو قابض کی ملک کا گمان نہیں ہوا تو قبضہ قابض کی ملک پر دلالت بھی نہیں کرے گا۔ پس ثابت ہوا کہ محض قبضہ، قاضی کی ملک پر گواہی دینے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ قبضہ کے ساتھ گواہ کے دل میں اس بات کا اترنا بھی ضروری ہے کہ قابض، شئی مقبوضہ کا مالک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جاروب کش کے ہاتھ میں کوئی قیمتی موتی دیکھا یا کسی ایسے جاہل کے قبضہ میں کتاب دیکھی جس کے آباء و اجداد میں کوئی عالم اور پڑھا لکھا نہیں گزرا ہے تو اس دیکھنے والے کے لئے جاروب کش اور جاہل کے مالک ہونے کی گواہی

دینا جائز نہیں ہے۔ اس سے معوم ہوا کہ محض قبضہ، ملکیت کی شہادت دینے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ گواہ کے دل میں قابض کے مالک ہونے کا رجحان پیدا ہونا ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ مشائخ احناف کا خیال یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت امام محمدؒ کی مطلق روایت یعنی متن کے مسئلہ کی تفسیر ہے۔ یعنی امام محمدؒ نے متن میں صرف یہ فرمایا ہے کہ قبضہ ہو تو ملک کی گواہی دینا جائز ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ اس کے دل میں یہ آجائے کہ اس کا قبضہ بطور مالک کے ہو تب گواہی دینا جائز ہے۔ پس اگر امام محمدؒ کے بیان کردہ متن کا یہ مطلب ہو تو حضرت امام ابو یوسفؒ کی روایت اس مطلق متن کی تفسیر ہوگی اور گواہ کے دل میں اس یقین کا آنا سب کے نزدیک شرط ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جو مع التصرف ہو یعنی اگر قابض شیء مقبوض میں تصرف کرتا ہے تو قابض کا قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل ہوگا اور گواہ کو قبضہ مع التصرف و ملکیت اسکے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز ہوگا اور اگر تصرف نہیں کرتا تو قبضہ بلا تصرف ملکیت کی دلیل نہ ہوگا اور گواہ کے لئے اس قبضہ کی بنیاد پر قبضہ کے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز نہ ہوگا یہی ہمارے بعض مشائخ احناف کا قول ہے۔ کیونکہ قبضہ دو قسم کا ہوتا ہے۔

۲۔ ملک کا قبضہ

۱۔ امانت کا قبضہ

یعنی جس طرح آدمی مالک ہونے کی وجہ سے قبضہ کرتا ہے اسی طرح امین ہونے کی وجہ سے قبضہ کرتا ہے پس نفس قبضہ، قابض کے مالک ہونے کی دلیل نہ ہوگا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کا قبضہ مالکانہ نہ ہو بلکہ امانت کے طور پر ہو اور جب نفس قبضہ قابض کے مالک ہونے کی دلیل نہیں ہے تو محض قبضہ دیکھ کر قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا ہاں اگر قبضہ کے ساتھ قابض شیء مقبوض میں تصرف بھی کرتا ہے تو یہ قبضہ مع التصرف اس کے مالک ہونے کی دلیل ہوگا کیونکہ تصرف کا مجوز مالک ہوتا ہے نہ کہ امین پس ثابت ہو گیا کہ خاص قبضہ قابض کی ملکیت کی دلیل نہیں ہے بلکہ قبضہ مع التصرف اسکے مالک ہونے کی دلیل ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر قبضہ کی دو قسمیں ہیں تو تصرف کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ انسان کبھی تو بذات خود اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور کبھی دوسرے کا نائب ہو کر تصرف کرتا ہے جیسے وکیل اور مضارب اپنے لئے تصرف نہیں کرتے بلکہ موکل اور رب المال کے لئے تصرف کرتے ہیں پس اگر قبضہ بلا تصرف کو ملکیت کی دلیل قرار نہ دینے میں قبضہ امانت کا احتمال معتبر ہے تو ہمارے بیان کردہ احتمال (نیبت تصرف) کی بنا پر تصرف بھی ملکیت کی دلیل نہ ہوگا۔ اور اگر نیابت تصرف کا احتمال معتبر نہیں ہے تو قبضہ امانت کا احتمال بھی معتبر نہ ہوگا اور جب قبضہ امانت کا احتمال معتبر نہیں ہے تو خالی قبضہ، قابض کے مالک ہونے کی دلیل ہوگا اور محض قبضہ دیکھ کر قابض کی ملکیت کی گواہی دینا جائز ہوگا۔

مالک اور ملک کے معاینہ کے بعد گواہی دینا جائز ہے

ثم المسألة على وجوه ان عاين المالك والملك حل له ان يشهد وكذا اذا عاين الملك بحدوده دون المالك استحسانا لان النسب يثبت بالتسامع فيحصل معرفته وان لم يعاينهما او عاين المالك دون الملك لا يحل له

ترجمہ پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔ اگر اس نے مالک اور ملک دونوں کا مشاہدہ کیا ہے تو اس لئے گواہی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر اس نے ملک کو اسکے حدود کے ساتھ مشاہدہ کیا ہو اور مالک کو نہ دیکھا ہو گا تو بھی استخساناً (گواہی دینا حلال ہے) کیونکہ مالک کا نسب دونوں سے منکر ہو جاتا ہے لہذا اس کی شناخت حاصل ہو جائیگی۔ اور اگر اس نے مالک اور ملک دونوں کا مشاہدہ نہ کیا ہو یا مالک کا مشاہدہ کیا ہو اور ملک کا نہ کیا ہو تو اس کیلئے گواہی دینا حلال نہیں ہے۔

تشریح..... صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں،

۱۔ گواہ نے مالک اور ملک (مملوک) دونوں کا مشاہدہ اور معائنہ کیا ہو۔

۲۔ دونوں کا معائنہ نہ کیا ہو۔

۳۔ ملک (مملوک) کا معائنہ کیا ہو اور مالک کا نہ کیا۔

۴۔ مالک کا معائنہ کیا ہو اور ملک کا معائنہ نہ کیا ہو۔

ان چاروں صورتوں میں ملک سے مراد مملوک ہے۔ پس اگر پہلی صورت ہے یعنی کسی نے مالک کا معائنہ کیا ہے اس طور پر کہ اس نے مالک کو اسکے نام، نسب اور شکل کے ساتھ پہچان لیا اور ملک کا بھی معائنہ کر لیا ہے اس طور پر کہ اس نے شیء مملوک کو اسکے حدود اور حقوق کے ساتھ پہچان لیا اور اس شیء مملوک کو بغیر کسی جھگڑے کے اس کے قبضہ میں بھی دیکھا ہے اور اس دیکھنے والے کے دل میں یہ بات بھی اتر گئی کہ یہ شیء اس قابض کی ہے تو معائنہ اور مشاہدہ کرنا والے آدمی کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ شیء قابض کی ملک ہے اور قابض ہی اس شیء کا مالک ہے کیونکہ گواہ نے علم اور بصیرت کیساتھ گواہی دی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جو گواہی علم اور بصیرت کے ساتھ ہو اس کو قبول کیا جاتا ہے لہذا اس صورت میں بھی گواہ کی گواہی قبول کے قابل ہوگی۔ اور اگر دوسری صورت ہے یعنی گواہ نے مالک اور ملک دونوں کا معائنہ نہیں کیا بلکہ لوگوں سے سنا ہے کہ فلاں شہر میں فلاں کی اس قدر جائیداد ہے حالانکہ گواہ نہ اس جائیداد کو پہچانتا ہے نہ اسپر کسی کا قبضہ دیکھا ہے تو گواہ کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ جائیداد فلاں بن فلاں کی ملکیت ہے کیونکہ اس صورت میں گواہ کی گواہی محض انکل اور اندازے سے ہے حالانکہ ادائے شہادت کیسے مشہود بہ کا حکم ضروری ہے پس ادائے شہادت کے لئے مشہود بہ کا علم شرط ہے اور یہاں حکم پایا نہیں گیا تو اس صورت میں گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا اور تیسری صورت یعنی گواہ نے ملک کا معائنہ تو کیا ہے لیکن نہ تو مالک کی شکل سے آشنا ہے اور نہ اس کے نسب سے واقف ہے بلکہ محض سننے کی بنیاد پر یہ کہتا ہے کہ فلاں جائیداد جس کا میں نے معائنہ کیا ہے وہ فلاں بن فلاں کی طرف منسوب ہے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے لئے فلاں بن فلاں کی ملکیت کی گواہی دینا جائز نہ ہو کیونکہ یہ مشہود بہ (جسکے لئے گواہی دی گئی) کے مجہول ہونے کے باوجود مالک کے لئے ملک کی گواہی دینا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مشہود بہ کی جہالت جواز شہادت کے لئے مانع ہے۔ لہذا مشہود بہ کی جہالت بھی جواز شہادت کیلئے مانع ہوگی، ہاں استخساناً گواہی دینا جائز ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک تو مشاہدہ سے معلوم ہوگئی اور مالک کا نسب عام لوگوں سے منکر ثابت ہو گیا کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ نسب کی گواہی دینے کیلئے سامع و سنا، کافی ہے پس اس صورت میں بھی معلوم چیز کی گواہی معلوم شخص کے لئے ہوئی یعنی مشہود بہ اور مشہود لہ دونوں معلوم ہوئے اور ان دونوں

۱۔ معلوم ہونے کی صورت میں کوئی دینا پونہ بجڑتا ہے۔ اس سے اس صورت میں کوئی دینا استفسار بجڑتا ہے۔ اور پوچھتی صورت میں دینا ہر کام مع نہیں کیا ہے میں سب کام مع نہیں کیا ہے تو اس صورت میں بھی وہ ایسے دینا بجڑتا ہے۔

یہاں سب (معلوم) کام مع نہ کرنے کی وجہ سے مشہور بہ معلوم نہیں ہو جائے گا۔ اس شہادت کے لئے مشہور بہ کا پورا پورا ثبوت معلوم ہونا شرط ہے پس جب اسے شہادت کے لئے مشہور بہ کا معلوم ہونا شرط ہے اور اس پوچھتی صورت میں مشہور بہ معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں وہ اسے دینا بھی بجڑتا ہے۔

غلام اور باندی ہونے کی گواہی کب دی جاسکتی ہے

وَمِنَ الْعَدُوِّ لَأَمَّهُ فَإِنْ كَانَ عَرَفَ أَنَّهُمَا رَقِيقَانِ فَكَذَلِكَ لَأَنْ الرَّقِيقَ لَا يَكُونُ يَدُ بَعْسِهِ وَأَنْ كَانَ لَا عَرَفَ
بِهِمَا رَقِيقَانِ إِلَّا أَنَّهُمَا صَعْبِرَانِ لَا يَعْرِوَانِ عَنْ بَعْسِهِمَا فَكَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَدُ لَهُمَا وَأَنْ كَانَ كَثِيرِينَ فَكَذَلِكَ
مَصْرُوفُ الْأَسْتِثَاءِ لِأَنَّهُمَا بَدَا عَلَى بَعْسِهِمَا فَيُدْفَعُ يَدُ الْعَبْرِ عَنْهُمَا فَاعْدَمَ دَلِيلُ الْمَلِكِ وَعَنْ أَبِي حَبِيبَةَ أَنَّهُ
سُئِلَ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ فِيهِمَا أَيْضًا اعْتِبَارًا بِالْثِيَابِ وَالْفَرْقِ مَا بَيَّاهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

ترجمہ اور رہا غلام اور ہندی پس اس کوئی شخص یہ پہچانتا کہ یہ دونوں رقیق ہیں تو ان میں بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ رقیق اپنے قبضہ قدرت میں نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ نہ جانتا ہو کہ یہ دونوں رقیق ہیں مگر یہ دونوں صغیر ہوں اپنی ذات سے تعبیر نہ کر سکتے ہوں، تاہم یہی حکم ہے کیونکہ ان کے ذاتی اختیار نہیں ہے ورنہ دونوں عقل ہوں پس یہی استثنیٰ کا محل ہے اس لئے کہ ان دونوں کا اپنی ذات پر قابو ہے ہذا ان دونوں کی ذات پر ان کے قبضہ کا ثابت ہونا ان دونوں سے غیہ کا قبضہ دور کرے گا پس طبیعت کی دلیل معدوم ہوتی، ورنہ حلیفہ سے روایت ہے کہ اس میں ان دونوں میں بھی پٹروں پر قیاس کرتے ہوئے کوئی دین حلال ہے اور فرق وہ ہے جو توحید میں

تشریح صورت مسدود ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام یا باندی کو کسی کے قبضہ میں اس کی خدمت کرتے ہوئے دیکھا تو اس دن اس صورتیں ہیں یا تو وہ ان کے رقیق ہونے کو پہچانتا ہے یا نہیں اُسے دیکھنے والا شخص ان کے رقیق ہونے کو پہچانتا ہے تو اس سے یہ بات کہہ دینا جائز ہے کہ قبضہ ان کا مکمل ہے غلام اور باندی دونوں صغیر (غیر عاقل) ہوں یا کبیر (عاقل) ہوں۔ اس سے کہہ سکتے ہیں کہ قبضہ ان دونوں کو اپنی ذات پر کوئی قید نہیں ہے اور دیکھنے والے نے ان کو دوسرے کے قبضہ میں دیکھا ہے تو یہ ایسا ہو یا نہیں دوسرے کے قبضہ میں پہلے دیکھا ہو اور یہ بات سابق میں گزر چکی ہے کہ اگر کسی نے کسی کے قبضہ میں کپڑا وغیرہ کوئی چیز دیکھی ہو تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ قبضہ ان کی ذات پر ہے۔ پس یہی صورت غلام اور باندی کو کسی کے قبضہ میں دیکھ کر قبضہ ان کی ذات پر ہے کہ قبضہ ان کے قبضہ میں ہے (گواہ) ان کے رقیق ہونے کو پہچانتا ہو۔ اور اگر دیکھنے والا ان کے رقیق ہونے کو نہ پہچانتا ہو تو اس دن بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو غلام اور باندی صغیر ہو گئے جو اپنی مافی الضمیر بھی ادا نہ کر سکیں اور یا کبیر یعنی ایسے مجتہد رہیں جو اپنی مافی الضمیر ادا کر سکتے ہیں۔ پس اگر یہ سمجھ بچے ہوں جو اپنی مافی الضمیر بھی ادا نہ کر سکیں تو ایسی صورت میں بھی دیکھنے والے کے قبضہ ان کے قبضہ میں ہے۔ یا تو وہی ذات پر ہے۔ یونہی اس صورت میں بھی ان کو اپنی ذات پر قبضہ حاصل نہیں ہے۔ اور دیکھنے والے نے ان کو دوسرے کے قبضہ میں دیکھا ہے تو یہ ایسا ہو کیا جیسے کسی نے دوسرے کے قبضہ میں کپڑا وغیرہ کوئی سامان دیکھا ہو اور کپڑا

وغیر سامان کسی کے قبضہ میں دیکھ کر چونکہ قبضہ کے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز ہے اس لئے مذکورہ صورت میں بھی مانع دینا جائز ہے کہ قبضہ اس غلام اور باندی کا مالک ہے اور اگر وہ سمجھدار ہوں خواہ بالغ ہوں یا غیر بالغ ہوں تو یہی صورت استثناء (مسوی المعد والامۃ) کا محل ہے یعنی اس صورت میں شخص کسی کا قبضہ دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز نہیں ہے کہ قبضہ اس غلام یا باندی کا مالک ہے۔ کیونکہ اس صورت میں غلام اور باندی کو اپنی ذات پر قابو حاصل ہے۔ چنانچہ اگر وہ اپنے پیدائشی آزاد ہونے کا دعویٰ کر دے تو اسی کا قول معتبر ہوگا اور اس پر کسی کا قبضہ ثابت نہ ہوگا پس جب ان کو اپنی ذات پر قابو حاصل ہے تو یہ ان دونوں سے دوسرے کا قبضہ دور کر دیگا اور جب ان سے دوسرے کا قبضہ دور ہو گیا تو ملکیت کی دلیل (یعنی قبضہ) معدوم ہو گئی اور جب ملکیت کی دلیل معدوم ہو گئی تو دیکھنے والے کے لئے قبضہ کے مالک ہونے کی گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ غلام اور باندی کبیر یعنی سمجھدار ہوں تو بھی دیکھنے والے کو قبضہ کے مالک ہونے کی گواہی دینا حلال اور جائز ہے اس روایت کی دلیل کپڑوں اور دیگر سامانوں پر قیاس ہے یعنی جس طرح کسی کے قبضہ میں کپڑے دیکھ کر قبضہ کے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز ہے اگرچہ غلام اور باندی کبیر ہوں یعنی سمجھدار ہوں جو اپنے مافی الضمیر کو اداء کر سکتے ہوں یہی صاحبین سے مروی ہے ویسے تینوں حضرات نے مذکورہ تمام صورتوں میں قبضہ کو ملکیت کی دلیل قرار دیا ہے چنانچہ اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ قبضہ میں جو غلام یا باندی ہے میں اس کا مالک ہوں اور قبضہ اس کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو قبضہ کا ہی قول قبول ہوگا۔ کیونکہ قبضہ کی وجہ سے ظاہر حال اسی کے موافق ہے لیکن فرق وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی کپڑوں کا اپنے اور ذاتی اختیار نہیں ہوتا ہے ہذا ان پر قبضہ معتبر ہوگا اور سمجھدار غلام اور باندی کا چونکہ اپنے اوپر ذاتی اختیار ہوتا ہے اس لئے ان پر کسی کا قبضہ معتبر نہ ہوگا۔ پس جب کپڑوں میں قبضہ کا قبضہ معتبر ہے تو اس کا قبضہ دلیل ملک ہوگا اور سمجھدار غلام اور باندی میں چونکہ کسی کا قبضہ معتبر نہیں ہے اس لئے قبضہ کا ظاہری قبضہ اس کے مالک ہونے کی دلیل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب! جمیل احمد عفی عنہ

بَابُ مَنْ يَقْبَلُ شَهَادَتَهُ وَمَنْ لَا يَقْبَلُ

ترجمہ یہ باب ان لوگوں کے بیان میں ہے جنکی گواہی قبول کی جاتی ہے اور ان لوگوں کے بیان میں ہے جنکی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔

تشریح گزشتہ فصل میں ان چیزوں کا بیان تھا جس میں شہادت سنی جاتی ہے اور ان چیزوں کا بیان تھا جس میں شہادت نہیں سنی جاتی۔ اس سے فراغت کے بعد اس باب میں ان لوگوں کا بیان کیا جائیگا جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے اور جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی مگر چونکہ وہ چیزیں جن میں شہادت قبول کی جاتی ہے یا قبول نہیں کی جاتی شہادت کا محل ہیں اور محل شرط ہوتے ہیں۔ اور شرط، مشروط پر مقدم ہوتی ہیں اس لئے ان چیزوں کا بیان جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے یا نہیں قبول کی جاتی، پہلے کہا گیا اور ان لوگوں کا بیان جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے یا قبول نہیں کی جاتی بعد میں کیا گیا۔ صاحب عنایہ نے فرمایا ہے کہ شہادت کے رد ہونے کی اصل اور بنیاد تہمت ہے چنانچہ صاحب شریعت رحمہ اللہ کا ارشاد لا شہادۃ متہم متہم آدمی کی شہادت معتبر نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ شہادت ایک خبر ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتی ہے مگر حجت شرعی اس کا اس وقت ثابت ہوگا۔ جب اس میں صدق کی جانب راجح ہو اور تہمت کے ساتھ جانب صدق

راج نہیں ہوتی پس جب تہمت کے ساتھ جب صدق راج نہیں ہوتی تو تہمت کی صورت میں اس کا حجت شرعی ہونا بھی ثابت نہ ہوگا اور جب تہمت کی وجہ سے اس کا حجت شرعی ہونا ثابت نہ ہو تو اس کو رد کر دیا جائیگا تو پس معلوم ہوا کہ تہمت کی وجہ سے شہادت کو رد کر دیا جاتا ہے اور تہمت کبھی تو ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو خود گواہ میں موجود ہوتے ہیں جیسے فسق کیونکہ جو شخص کذب کے علاوہ دوسرے ممنوعات دین سے باز نہ رہتا ہو وہ کذب اور جھوٹ بولنے سے بھی باز نہ رہیگا۔ اور جب جھوٹ بولنے سے باز نہ رہا تو وہ یقیناً متہم بالکذب ہوگا اور بھی تہمت ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو معنی مشہودہ میں ہوتے ہیں۔ مثلاً ولادت کا رشتہ یعنی اگر شاہد اور مشہودہ کے درمیان ولادت کی قربت ہو تو شاہد اس بات کے ساتھ متہم ہوگا کہ وہ قرابت کی وجہ سے مشہودہ کو مشہودہ پر ناجائز ترجیح دیتا ہے۔ اور کبھی تہمت ایسے فعل کی وجہ سے ہوتی ہے جو مشہودہ اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کی قدرت نہ ہونے کے وجہ سے ہو۔ جیسے گواہ کا نابین ہونا۔ اور تہمت کبھی اس چیز سے عجز ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جس کو شریعت نے صدق کی دلیل بنایا ہے جیسے محدود فی القذف۔

نابینا کی گواہی قابل قبول نہیں اقوال فقہاء

قال ولا تقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابي حنيفة تقبل فيما يجرى فيه التسماع لان الحاجة فيه الى السماع ولا خلل فيه وقال ابو يوسف والشافعي يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمل لحصول العلم بالمعينة والاداء يختص بالقول ولسانه غير مؤهل والتعريف يحصل بالنسبة كما في الشهادة على الميت ولنا ان الاداء يفتقر الى التمييز بالاشارة بين المشهود له والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالغمة وفيه شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود والسمة لتعريف الغائب دون الحاضر فصار كالحذود والقصاص ولو عمى بعد الاداء يمتنع القضاء عند ابي حنيفة ومحمد فان قيام الاهلية للشهادة شرط وقت القضاء لصيرورتها حجة عنده وقد بطلت وصار كما اذا خرس او جن او فسق بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاهلية بالموت قد انتهت وبالغية ما بطلت

ترجمہ اور نابین آدمی کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اور امام زفر نے فرمایا اور یہی روایت ابو حنیفہ سے ہے کہ نابینا کی گواہی ان چیزوں میں قبول کی جائے گی جن چیزوں میں تسماع جاری ہوتا ہے کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سننے کی ضرورت ہے اور نابینا کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے۔ اور امام ابو یوسف و الشافعی نے فرمایا کہ نابینا کی گواہی جائز ہے بشرطیکہ وہ تحمل شہادت کے وقت بینا ہو کیوں کہ اس کو معینہ سے علم حاصل ہو چکا ہے اور اداء کرنا قوں کے ساتھ مختص ہے اور اس کی زبان عیب دار نہیں ہے اور شناخت کرنا نسب بیان کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے جیسے میت پر گواہی میں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ”ادا“ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ امتیاز کرنے کی طرف محتاج ہے اور نابینا بغیر آواز کے امتیاز نہیں کر سکتا ہے اور آواز میں ایک اشتباہ ہے جس سے جنس گواہوں کے ذریعہ احتراز ممکن ہے اور نسب بیان کرنا غائب کی شناخت کے لئے ہے نہ کہ حاضر کی پس حدود و قصاص کے مانند ہو گیا ہے اور اگر ادائے شہادت کے بعد نابینا ہو تو طرفین کے نزدیک قاضی کا فیصلہ دینا ممتنع ہوگا۔ کیونکہ قضائے قصبی کے وقت شہادت کیسے اہلیت کا موجود ہونا شرط ہے اس لئے کہ شہادت قضائے قصبی کی وقت ہی حجت ہوگی ہے حالانکہ حجت باطل ہوگئی اور یہ ایسا ہو گیا جیسے جب گواہ گونگ یا مجنون یا فسق ہو گیا۔ برخلاف اس کے جب گواہ مر گئے ہوں یا غائب ہو گئے ہوں اس لئے کہ شہادت کی اہلیت موت کی وجہ سے پوری ہوگئی اور غائب ہونے کی

وجہ سے باطل نہیں ہوئی۔

تشریح اس بارے میں اختلاف ہے کہ نابینا آدمی کی شہادت قبول کی جائے گی یا نہیں۔ سو اس میں قدرے تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نابینا حدود و قصاص میں شاہد ہوگا یا حدود و قصاص کے علاوہ میں۔ اگر اس نے حدود و قصاص میں شہادت دی ہے تو یہ بالاتفاق غیر مقبول ہے۔ اور اگر حدود و قصاص کے علاوہ میں شاہد ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو ان چیزوں میں شاہد ہوگا جن میں عام لوگوں سے شکر گواہی دینا جائز ہے جیسے نسب، موت اور یا ان چیزوں میں شاہد ہوگا جن میں وگوں سے شکر گواہی دینا جائز نہیں ہے جہاں ان میں مشاہدہ اور معائنہ شرط ہے جیسے بیع، شراء، پس اگر اول ہے یعنی نابینا ان چیزوں میں گواہ ہے جن میں وگوں سے شکر گواہی دینا جائز ہے تو امام زفر کے نزدیک نابینا کی گواہی قبول کر لی جائے گی یہی امام ابو حنیفہ سے ابن شجاع کی روایت ہے اور اسی ثانی ہے یعنی نابینا ان چیزوں میں گواہ ہے جن میں لوگوں سے شکر گواہی دینا جائز نہیں پس نابینا اگر تحمل شہادت کے وقت بین اور مشہود ہے یہ غیر منقول ہو تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی ایک بات منہی ہو جائے یعنی نابینا تحمل شہادت کے وقت بین نہ ہو یا مشہود ہے غیر منقول نہ ہو بلکہ منقول ہو تو امام شافعی (ابو حنیفہ) نے کہا اس پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں نابینا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ بہر حال ابو یوسف کے نزدیک تحمل شہادت کے وقت گواہ کا بین ہونا شرط ہے اور مدفین کے نزدیک تحمل شہادت کے وقت سے لیکر قضائے قاضی تک گواہ کا بین ہونا شرط ہے۔ چنانچہ اگر گواہ اس شہادت کے بعد قضا سے قاضی سے پہلے نابینا ہو گیا تو قاضی اس شہادت پر فیصلہ دینے کا مجبوز نہ ہوگا۔ مذکورہ مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ حدود و قصاص میں نابینا کی گواہی مقبول نہ ہوگی البتہ حدود و قصاص کے علاوہ میں مدفین کے نزدیک نابینا کی گواہی مطلقاً مقبول نہ ہوگی۔ مشہود ہے خواہ ان چیزوں میں سے ہو جن میں وگوں سے شکر گواہی دینا جائز ہے خواہ ان چیزوں میں سے ہو جن میں وگوں سے شکر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک نابینا کی گواہی مطلقاً جائز ہے۔ حضرت امام زفر نے فرمایا کہ جن چیزوں میں وگوں سے شکر گواہی دینا جائز ہے ان چیزوں میں نابینا کی گواہی قبول کی جائے گی۔ یہی امام صاحب سے ابن شجاع کی روایت ہے اور امام ابو یوسف اور امام شافعی نے فرمایا کہ نابینا کی شہادت دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے ایک تو یہ کہ نابینا آدمی تحمل شہادت کے وقت بین ہو۔ دوم یہ کہ مشہود ہے کہ (جسے بارے میں گواہی دی جائے گی) شے غیر منقول ہو حدود و قصاص میں نابینا آدمی کی گواہی مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حدود و قصاص شہادت کی وجہ سے دور کر دیئے جاتے ہیں اور نابینا کے حق میں آواز چونکہ مشہودہ کے قائم مقام ہوتی ہے یعنی بینا آدمی و جن چیزوں کا علم مشہودہ سے حاصل ہوتا ہے نابینا آدمی کو ان کا علم سننے سے حاصل ہوتا ہے پس نابینا آدمی کے حق میں سننا اور آواز مشہودہ اور دیکھنے کے قائم مقام ہونے اور یہ بات مسلم ہے کہ اصل کی بہ نسبت قائم مقام میں ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ شہادت کی وجہ سے حدود و قصاص ثابت نہیں ہوتے بلکہ ساقط ہو جاتے ہیں لہذا نابینا آدمی کی گواہی سے حدود و قصاص ثابت نہ ہوں گے اور قاضی حدود و قصاص میں نابینا کی گواہی قبول نہیں کرے گا۔

حضرت امام مالک اور امام احمد کی دلیل یہ ہے کہ جواز شہادت کیلئے شہد کا صاحب ولایت اور صاحب عدالت ہونا ضروری ہے اور نابینا آدمی کی ولایت اور عدالت میں کوئی نقص نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نابینا کی روایت احادیث قبول کی جاتی ہے پس جب شاہد کا صاحب ولایت اور صاحب عدالت ہونا ضروری ہے اور نابینا کی ولایت اور عدالت میں کوئی نقص نہیں ہے نابینا کی گواہی قبول کرنے میں

کوئی مضائقہ نہیں ہے حضرت امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ جن چیزوں میں گوشت سے ستر گواہی دینا جائز ہے ان چیزوں میں صرف سننے کی ضرورت ہے ورنہ بینائی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے بلکہ نابینا سماعت میں بینا آدمی کی مانند ہے پس جب ان چیزوں میں صرف سننے کی ضرورت ہے ورنہ بینا آدمی کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے تو ان چیزوں میں نابینا کی گواہی قبول کر لی جائیگی۔ ہاں نابینا آدمی اگر بہرہ بھی ہو تو اس کی گواہی بالاتفاق قبول نہ ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسف اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ نابینا جب تحمل شہادت کے وقت (گواہی ٹھہانے کی وقت) بین اور آنکھوں والا تھا۔ تو اس کو مشہود بہ کا حکم حاصل ہو چکا ہے۔ اور جس شخص کو تحمل شہادت کی وقت مشاہدہ سے مشہود بہ کا حکم حاصل ہو جاتا ہے اس کا تحمل (گواہی ٹھہانا) درست ہوتا ہے۔ بہر حال جو شخص فی الحال نابینا ہے مگر تحمل شہادت کے وقت آنکھوں والا تھا اس کا تحمل شہادت درست ہو گیا۔ اب رہا شہادت کا ادا کرنا تو وہ صرف کلام سے ہوتا ہے اور نابینا کی زبان میں چونکہ کوئی عیب نہیں ہے اس لئے اس کے کلام میں کوئی خلل بھی نہ ہوگا۔ اور جب نابینا کی زبان میں عیب نہ ہونے کی وجہ سے اس کے کلام میں کوئی خلل نہیں ہے تو اس کا شہادت ادا کرنا بھی درست ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ نابینا کا تحمل شہادت بھی درست ہے اور ادائے شہادت بھی درست ہے اور مانع شہادت یعنی مشہود علیہ (مدعی علیہ) کا نہ پہچانا مشکفی ہے۔ کیونکہ نابینا کو مشہود علیہ کا نسب بیان کرنے سے مشہود علیہ کی شناخت ہو جائے گی۔ مثلاً نابینا سے کہہ گیا کہ فدا بن فدا کے واسطے، مدعی علیہ فدا بن فدا پر گواہی دے تو اس نسب بیان کرنے سے نابینا مدعی علیہ کو پہچان جائے گا۔ جیسے میت پر گواہی دینے میں ہوتا ہے مثلاً میت کے قرضخواہوں نے دعویٰ کیا اور گواہ پیش کئے تو گواہ کے سے میت کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس وہ اس طرح گواہی دے سکتے ہیں کہ مدعی کا فدا بن فدا میت پر اس قدر قرضہ ہے۔ بہر حال جب مذکورہ نابینا کا تحمل شہادت اور ادائے شہادت دونوں درست ہیں اور مانع شہادت مشکفی ہے تو مذکورہ نابینا کی گواہی قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ادائے شہادت سے ستروری ہے کہ گواہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ متیاز کرے ورنہ بینا آدمی صرف ان کی آواز سے ان کے درمیان فرق کر سکتا ہے۔ اشارہ کے ساتھ فرق نہیں کر سکتا۔ اور چونکہ ایک کی آواز دوسرے کی آواز کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے آواز میں ایک گونہ شکوک ہوگا۔ اور جنس گواہوں کے ذریعہ اس اشتباہ سے بچنا بھی ممکن ہے۔ سطور پر کہ آنکھوں والے بہت سے گواہ موجود ہیں جو مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق کر سکتے ہیں۔ پس جب آنکھوں والے گواہ موجود ہیں تو نابینا جو مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق نہیں کر سکتا اس کو گواہ بنانا کس طرح درست ہوگا۔

والسبب تعریف للعائب دون الحاضر سے ایک سو کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نابینا آدمی کا مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنا مدعی اور مدعی علیہ کے نسب بیان کرنے سے ممکن ہے یعنی صرف ان کے آواز پر اکتفاء نہ کیا جائے بلکہ ان کا نسب بھی دریافت کر لیا جائے پس نسب دریافت کرنے سے نابینا گواہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان بآسانی فرق کر سکتا ہے۔ ورنہ جب نابینا گواہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان نسب کے ذریعہ فرق کر سکتا ہے تو نابینا کی گواہی قبول کر لینی چاہئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ نسب بیان کرنا عیب (غیر موجود) کی شناخت کے واسطے ہوتا ہے نہ کہ ضرر کی شناخت کے واسطے ورنہ بحث مسئلہ میں مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہیں تو بیان نسب انکی شناخت کے واسطے کیسے ہوگا۔ اور جب بیان نسب ان کی

شہادت کے واسطے نہیں ہوا تو نابینا گواہ ان دونوں کے درمیان فرق کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ اور جب نابینا گواہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنے پر قادر نہیں ہے تو نابینا کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ ادائے شہادت کے لئے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق اور امتیاز کرنا ضروری ہے۔ بہر حال مذکورہ چیزیں حدود و قصاص کے مانند ہو گئیں۔ پس جس طرح نابینا کی گواہی باجماع حدود و قصاص میں جائز نہیں اسی طرح حدود و قصاص کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی قبول نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ گواہ اگر ادائے شہادت کے وقت بینا ہو۔ اور ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے نابینا ہو گیا ہو تو طرفین کے نزدیک اس شہادت کی بنیاد پر قاضی کے لئے حکم کرنا جائز نہیں ہے۔ اب تک امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ تحمل شہادت (گواہی اٹھانے) کے بعد جو چیز ادائے شہادت کے لئے مانع ہے وہی چیز ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی کے لئے مانع ہے پس تحمل شہادت کے بعد نابینا ہو جانا چونکہ طرفین کے نزدیک ادائے شہادت کے لئے مانع ہے اس لئے ادائے شہادت کے بعد گواہ کا نابینا ہو جانا طرفین کے نزدیک قضائے قاضی کے لئے مانع بھی ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک تحمل شہادت کے بعد نابینا ہو جانا چونکہ ادائے شہادت کے لئے مانع نہیں ہے۔ اس لئے ادائے شہادت کے بعد نابینا ہو جانا قضائے قاضی کے لئے بھی مانع نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف کی دلیل قیاس ہے۔ یعنی جس طرح ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے گواہ کے غائب ہو جانے کی صورت میں قاضی کے لئے فیصلہ صادر کرنا جائز ہے اس طرح نابینا ہونے کی صورت میں بھی قضائے قاضی جائز ہوگا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ دیتے وقت گواہ کے اندر گواہی کی اہلیت کا ہونا شرط ہے۔ کیونکہ گواہی فیصلہ کے وقت ہی حجت ہوتی ہے۔ حالانکہ فیصلہ کے وقت نابینا گواہ میں گواہی کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے گواہی کا حجت ہونا باطل ہو گیا اور جب گواہی کا حجت ہونا باطل ہو گیا تو قاضی فیصلہ کرنے کا بھی مجاز نہ ہوگا کیونکہ قاضی بلا حجت حکم اور فیصلہ صادر نہیں کر سکتا اور یہ یہاں جیسے گواہ ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے دیوانہ ہو گیا ہو۔ یا گونا گواہ ہو یا فسق ہو گیا ہو یعنی جس طرح ان صورتوں میں گواہوں کے اندر بطلان اہلیت کی وجہ سے قاضی کے لئے حکم دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح گواہ کے نابینا ہونے کی صورت میں بھی قاضی فیصلہ دینے کا مجاز نہ ہوگا۔

بخلاف ما اذا ماتوا و غابوا الخ سے امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے شہادت کے بعد اور قضائے قاضی سے پہلے اگر گواہ مر جائیں تو مرنے کی وجہ سے ان کی اہلیت باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ موت کی وجہ سے ان کی اہلیت اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے اور شہادت اپنی انتہا کو پہنچ کر ثابت ہوتی ہے باطل نہیں ہوتی۔ بہر حال جب موت کی وجہ سے گواہوں کی اہلیت باطل نہیں ہوئی بلکہ ثابت ہوئی ہے تو قاضی، ان گواہوں کی گواہی پر فیصلہ دے سکتا ہے۔ اسی طرح ادائے شہادت کے بعد گواہوں کے غائب ہونے سے چونکہ گواہوں کی اہلیت باطل نہیں ہوتی۔ اس لئے گواہوں کے غائب ہونے کے باوجود قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے گواہ نابینا ہو گئے تو نابینا ہونے کی وجہ سے ان کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے اور جب نابینا کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے تو قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ دینے کا بھی مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ فیصلہ کے وقت تک گواہوں کے اندر اہلیت کا موجود رہنا شرط ہے۔

مملوک کی گواہی قبول نہیں

قال ولا المملوک لان الشہادۃ من باب الولاية وهو لا یلبی نفسه فا ولی ان لا یثبت له الولاية علی غیرہ

ترجمہ اور مملوک کی گواہی بھی جائز نہیں۔ اس سے کہ شہادت، ولایت کے قبیل سے ہے۔ اور مملوک اپنی ذات کا ولی نہیں ہے۔ لہذا اس کے لئے دوسرے پر بدرجہ اولیٰ ولایت ثابت نہ ہوگی۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ نابینا کی طرح مملوک (غلام و باندی) کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اسی کے قائل امام مالک اور امام شافعی ہیں۔ حضرت امام احمد نے فرمایا کہ مملوک یعنی غلام کی گواہی آزاد اور غلام دونوں کے خلاف قبول کی جائے گی۔ یہی قول حضرت انس، عثمان غنیؓ اور اسحاق اور داؤد ظاہری کا ہے۔ اور حضرت عطاءؒ سے مروی ہے کہ مملوک کی گواہی مملوک کے خلاف تو قبول کر لی جائے گی مگر آزاد کے خلاف قبول نہ ہوگی۔

حضرت امام احمد کی دلیل یہ ہے کہ گواہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ عادل ہو۔ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق کرنے پر قادر ہو اور صاحب ولایت ہو۔ پس غلام اگر عادل ہو تو اس کی گواہی اس لئے قبول کر لی جائے گی کہ وہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق کر سکتا ہے۔ اور ربایں کا صاحب ولایت نہ ہونا تو وہ ایک عارض یعنی موئی کے حق کی وجہ سے ہے۔ اس لئے نہیں کہ اس کی عقل میں کوئی نقصان ہے یا اس نے حمل شہادت اور ضبط شہادت میں کوئی خلل نہیں ہے۔ بہر حال غلام جب عادل ہے اور مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق بھی کر سکتا ہے۔ اور اس کو اپنی ذات پر ولایت کا حق نہ ہونا ایک عارض کی وجہ سے ہے تو اس کی شہادت کے قبول ہونے میں کیا مانع ہے۔

بہاری دلیل یہ ہے کہ شہادت ولایت کے قبیلہ سے ہے یعنی جس طرح ولایت میں تنفیذ القول علی غیر ہوتا ہے اسی طرح شہادت میں بھی تنفیذ القول علی غیر ہوتا ہے۔ پس جب شہادت ولایت کے قبیلہ سے ہے تو شاہد (گواہ) وہی شخص ہو سکتا ہے جس کو ولایت کا حق حاصل ہوگا۔ اور رب غلام تو اس کو جب اپنی ذات پر ہی ولایت کا حق حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر بدرجہ اولیٰ ولایت کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اور جب غلام ولایت کا حق حاصل نہیں ہے تو اس کو گواہی دینے کا حق کس طرح حاصل ہوگا۔ ہمارے اس قول کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے عن ابن عباس قال لا تجوز شہادۃ العبد۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غلام کی شہادت جائز نہیں ہے۔ (یعنی)

محدود فی القذف کی گواہی کا حکم

ولا المحدود فی القذف وان تاب لقوله تعالیٰ ۞ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداناً ولانہ من تمام الحد لكونہ مانعا فبقی بعد التوبۃ کاصلہ بخلاف المحدود فی غیر القذف لان الرد للفسق وقد ارتفع بالتوبۃ وقال الشافعی تقبل اذا تاب لقوله تعالیٰ ۞ الا الذین تابوا ۞ استثنی التائب قلنا الاستثناء ینصرف الی ما یلیہ وهو قوله تعالیٰ ۞ فاولئک ہم الفاسقون ۞ او هو استثناء مبطع بمعنی لکن ولو حد الکافر فی قذف ثم اسلم یقبل شہادۃ لان للکافر شہادۃ فکان ردھا من تمام الحد وبالا سلام حدثت لہ شہادۃ اخرى بخلاف العبد اذا حد ثم اعتق لانه لا شہادۃ للعبد اصلا فتمام حدہ برد شہادۃ بعد العتق

ترجمہ اور محدود فی القذف کی گواہی بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے توبہ کر لی ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے جن کو حد ماری گئی ہے ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو۔ اور اس لئے کہ ان کی گواہی کو قبول نہ کرنا بھی حد کا تتمہ ہے کیونکہ شہادت کو رد کرنا بھی اس کو بہتان لگانے سے روکنے والا ہے پس شہادت کا رد ہونا توبہ کے بعد بھی باقی رہیگا جیسا کہ اصل حد باقی رہتی ہے۔ برخلاف محدود فی غیر القذف کے اس لئے کہ (انکی گواہی) رد کرنا فسق کی وجہ سے ہے اور فسق توبہ کی وجہ سے دور ہو گیا اور امام شافعی نے فرمایا 'الا الذین تابوا' توبہ کرنے والے کا استثناء فرمایا ہے ہم جواب دیں گے کہ استثناء اس کی طرف لوٹے گا جو اس کے متصل ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول 'فاولئک ہم الفاسقون' ہے۔ یا یہ لکن کے معنی میں استثناء منقطع ہے اور اگر کافر کو حد قذف ماری گئی پھر وہ اسام لے آیا۔ تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ کافر کے واسطے شہادت کا حق تھا لہذا اس کا حد تتمہ اس کی شہادت کا مردود ہونا ہے پھر مسلمان ہونے سے اس کے لئے دوسری شہادت پیدا ہوئی برخلاف غلام کے جب اس کو حد ماری گئی پھر وہ آزاد کر دیا گیا کیوں کہ غلام کے لئے بالکل شہادت کا حق نہ تھا۔ لہذا آزاد ہونے کے بعد اس کی شہادت کا مردود ہونا اس کی حد کا تتمہ ہوگا۔

تشریح محدود فی القذف وہ شخص ہے جس نے کسی مسلمان کو زنا کی تہمت لگائی مگر اس کو ثابت نہ کر سکا تو اس تہمت لگانے کی سزا میں اس کو اسی (۸۰) کوڑے مارے گئے ہوں۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ وہ توبہ کر لے۔ اور حضرت امام شافعی 'امام مالک' اور امام احمد نے فرمایا ہے کہ توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے محدود فی القذف کے بارے میں فرمایا ہے 'ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا' وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے لفظ 'ابدا' صراحۃً ذکر فرمایا ہے اور ابدا اس کو کہتے ہیں جسکی کوئی انتہا نہ ہو۔ یعنی محدودین فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو۔ پس اللہ تعالیٰ کا لفظ ابدا کی تصریح کرنا قبولیت شہادت کے منافی ہے۔ یعنی توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو 'ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا' کے منافی ہے اور جب توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی کا قبول ہونا 'ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا' کے منافی ہے تو محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔

دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ لا تقبلوا لہم میں ہم ضمیر کا مرجع محدودین فی القذف ہے یعنی عدم قبول شہادت کا حکم محدودین فی القذف کے لئے ہے۔ اور محدود فی القذف توبہ کی وجہ سے محدود فی القذف ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ پس جب محدود فی القذف توبہ کرنے کے باوجود محدود فی القذف ہونے سے خارج نہیں ہوتا بلکہ محدود فی القذف ہی رہتا ہے اور محدود فی القذف کیسے عدم قبول شہادت کا حکم ہے تو توبہ کے بعد بھی محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کا قبول نہ ہونا حد قذف کا تتمہ اور تکملہ ہے یعنی قذف اور بہتان کی اصل حد تو اسی کوڑے ہیں اور گواہی کا قبول نہ ہونا اس حد کو مکمل کرتا ہے۔ لہذا جس طرح توبہ کے بعد اصل حد باقی رہتی ہے اور توبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح اصل حد پر قیاس کرتے ہوئے اس کا تتمہ اور تکملہ یعنی عدم قبول شہادت بھی باقی رہے گا اور توبہ کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔ یہی بات کہ گواہی کا قبول نہ ہونا حد قذف کا تتمہ قرار دیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حد قذف، قاذف کو آئندہ کے لئے بہتان لگانے سے روکتی ہے اسی طرح اس کی گواہی رد ہونا بھی اس کو اس طرح کی بہتان تراشی سے روکتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ اصل

حد (کوڑوں) سے قذف کے بدن کو تکلیف پہنچے گی۔ اور شہادت مرد ہونے سے اس کے دس کو تکلیف پہنچتی ہے نیز قذف نے بہتان کا کرچونکہ اپنی زبان سے مقذف کا دل دکھایا ہے اس لئے اس کی زبان کے جرم پر موافق اس کو حد کے بعد یہ مردہ ادنیٰ گئی کہ اس کی شہادت قبول نہ کی جائے۔ ہاں محدودین فی القذف کے علاوہ دوسرے فاسق مثلاً زانی چور، شاہ اب پیٹے والے کی گواہی تو بہ کرنے کے بعد قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ محدود فی قذف کے علاوہ دوسرے فاسق لوگوں کی گواہی ان کے فسق کی وجہ سے روکی جاتی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ان جاء کم فاسق بنباء فتیسوا یعنی فاسق کی خبر قبول نہ کرو بلکہ پہلے اس کے بارے میں تحقیق کرو۔ اور فاسق کا فسق تو بہ سے زائل ہوتا ہے۔ جیسا کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے التائب من الذنب کما لا ذنب لہ پس فاسق کی گواہی کا رد ہونا اس کے فسق کی وجہ سے ہے اور اس کا فسق تو بہ سے دور ہو گیا تو تو بہ کے بعد فاسق کی گواہی قبول ہوگی۔ حاصل یہ کہ محدود فی القذف کی گواہی کا قبول نہ ہونا حد قذف کا تتمہ ہے لہذا تو بہ کے بعد جب اصل حد باقی راقی ہے تو اس کا تتمہ بھی باقی رہتا ہے۔ اور محدود فی القذف کے علاوہ دوسرے فاسق کی گواہی کا رد ہونا کسی حد کا تتمہ نہیں ہے بلکہ محض ان کے فسق کی وجہ سے ہے۔ لہذا جب تو بہ سے ان کا فسق زائل ہو جائے گا تو ان کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔

امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تائب (تو بہ کرنے والے) کا استثناء فرمایا ہے چنانچہ فرمایا
 الا الدین تائبوا پوری آیت اس طرح ہے ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء اولئک ہم الفاسقون الا الدین تائبوا من بعد
 ذلک ان حضرات کے نزدیک استثناء کا تعلق ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء کے ساتھ ہے یعنی محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو مگر یہ کہ وہ تو بہ کریں۔ اور محدود فی القذف کی تو بہ یہ ہے کہ قذف کے بعد مد میں وہ اپنی تکذیب کرے۔ یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹی
 شہادت لگائی ہے حاصل یہ ہے کہ تو بہ کے بعد ان کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ استثناء اس جملہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو ہمہ استثناء کے متصل ہوتا ہے اور
 استثناء کے متصل ہم الفاسقون ہے۔ لہذا استثناء ہم الفاسقون کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور اس صورت میں مناسب یہ ہوگا کہ محدودین فی
 القذف کی گواہی قبول نہ کرو اور محدودین فی القذف فاسق ہیں۔ لہذا یہ کہ وہ تو بہ کریں یعنی تو بہ کرنے کے بعد وہ فاسق نہ رہیں گے۔ پس
 تو بہ سے ان کا فسق زائل ہوا ہے نہ کہ عدم قبول شہادت کا حکم۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حرف الا لکن کے معنی میں استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس لئے ہے کہ تو بہ کرنے والے جنس فاسقین
 میں داخل نہیں ہیں گویا یوں کہا گیا کہ یہ لوگ فاسق ہیں لیکن جنہوں نے تو بہ کر لی وہ فاسق نہیں ہیں۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر کسی کافر کو حد قذف، رومی گئی تو اس کے بعد کفار کے خلاف اس کی شہادت قبول نہ ہوگی لیکن اگر حد
 قذف کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی شہادت کافر اور مسلمان سب کے خلاف قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ کافر کو حد قذف کے خلاف
 گواہی کا حق ہوتا ہے۔ اور جس شخص کو گواہی دینے کا حق ہو اور اس کو حد قذف، رومی گئی ہو تو اس کی شہادت کا مردود ہونا اس کی حد کا تتمہ
 ہوتا ہے۔ پس جب یہ محدود فی القذف کافر مسلمان ہو گیا تو اسلام کی وجہ سے اس کے لئے دوسری گواہی کا حق پیدا ہو گیا جو شہادت
 اولیٰ مردودہ کا غیر ہے۔ یعنی اسلام سے پہلے کافر کو صرف کافر کے خلاف گواہی دینے کا حق تھا۔ اور اسلام کے بعد اس کو کافر اور مسلمان
 سب کے خلاف گواہی دینے کا حق حاصل ہے پس جب حد قذف کا تتمہ شہادت اولیٰ مردودہ ہے نہ کہ شہادت ثانیہ۔ تو شہادت ثانیہ کا

قبول نہ ہونا اس کی حد کا تتمہ نہ ہوگا۔ اور جب شہادت ثانیہ کا قبول نہ ہونا اس کی حد کا تتمہ

نہیں ہے تو شہادت ثانیہ یعنی اسلام کے بعد جس شہادت کا حق حاصل ہوا ہے اس کو قبول کر لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف غلام کہ جب اس کو حد ماری گئی پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ غلام کو قطعاً شہادت کا حق حاصل نہیں ہوتا نہ مسلمان کے خلاف اور نہ کافر کے خلاف بلکہ اس کو آزاد ہونے کے بعد گواہی دینے کا حق حاصل ہوا ہے۔ پس جب آزاد ہونے سے پہلے غلام کو شہادت کا حق نہیں تھا بلکہ آزاد ہونے کے بعد شہادت کا حق حاصل ہوا ہے تو آزاد ہونے کے بعد اس کی گواہی کا رد کرنا بھی اس کی حد قذف کا تتمہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حد قذف میں پوری سزا یہ ہے کہ اس کو اس کی گواہی کوڑے مارے جائیں اور اس کی گواہی رد کی جائے۔ پس گواہی کا رد کرنا بھی سزا کا جز ہوا۔ لہذا آزاد ہونے کے بعد جب غلام کو گواہی کا حق ہوا تو سزا پوری کرنے کے واسطے اس کی گواہی رد کی جائے گی۔

والد کی بیٹے، پوتے اور بیٹے کی آباؤ اجداد کے حق میں گواہی قابل قبول نہیں

قال ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لابويه ولا جداده والاصل فيه قوله عليه السلام لا يقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا المولى لعبده ولا الاجير لمن استاجره ولان المنافع بين الاولاد والاباء متصلة ولهذا لا يحوز اداء الزكوة اليهم فتكون شهادة لنفسه من وجه او تتمكن فيه التهمة قال والمراد بالاجير على ما قالوا التمييز الخاص الذى يحد ضرر استاده ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وهو معنى قوله عليه السلام لا شهادة للقابع باهل البيت لهم وقيل المراد به الاجير مسانهة او مشاهرة او مياومة فيستوجب الاجر بمنافعه عند اداء الشهادة فيصير كالمستاجر عليها

ترجمہ اور والد کی گواہی اس کے بیٹے اور پوتے کے حق میں قبول نہیں ہے اور بیٹے کی گواہی اس کے والدین اور اجداد کے حق میں قبول نہیں ہے اور اصل اس میں حضور ﷺ کا یہ قول ہے کہ وید کی گواہی اس کے والد کے واسطے قبول نہ ہوگی۔ اور نہ والد کی اس کے ولد کے واسطے اور نہ عورت کی اس کے شوہر کی واسطے اور نہ شوہر کی اس کی دلہن کے واسطے ورنہ غلام کی اس کے آقا کے واسطے اور نہ آقا کی اس کے غلام کی واسطے اور نہ مزدور کی اس کے مستاجر کے واسطے اور اس لئے کہ منافع اولاد اور آباؤ کے درمیان سے ہوئے ہوتے ہیں اسی وجہ سے ان کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ پس یہ گواہی ایک اعتبار سے اپنی ذات کے واسطے ہوگی۔ یا اس میں تہمت جائز نہیں ہوگی۔ مصنف نے فرمایا کہ بقول حضرات مشائخ کے اجیر سے مراد وہ تلمیذ خاص ہے جو اپنے استاد کے ضرر کو اپنا ضرر سمجھے اور استاد کے نفع کو اپنا نفع سمجھے اور آنحضرت ﷺ کے قول کے یہی معنی ہیں کہ جو شخص ایک گھر والوں کے تابع ہو اس کی گواہی اس گھر والوں کے واسطے قبول نہیں بعض مشائخ نے فرمایا کہ اجیر سے وہ نوکر مراد ہے جو سامانہ یا ماہانہ یا روزانہ مقرر ہو کہ ادائے گواہی کے وقت اپنے منافع کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔ پس ایسا ہو جائے گا جیسے وہ شخص جس کو گواہ دینے کے لئے اجرت پر لیا گیا ہو۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ والد کی گواہی اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے حق میں قبول نہیں ہوگی۔ اور نہ اولاد کی گواہی اس کے والدین اور اجداد کے حق میں قبول ہوگی۔ اس بارے میں یہ حدیث اصل ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ والد کی گواہی اس کے والد کے

حق میں اور ولد کی گواہی اس کے والد کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔ اور نہ عورت کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں قبول ہوگی اور نہ شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں قبول ہوگی۔ اور نہ غلام کی گواہی اس کے آقا کے حق میں قبول ہوگی اور نہ آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں قبول ہوگی اور نہ مزدور کی گواہی اجرت پر پینے والے کے حق میں ہوگی۔ اس حدیث میں ولا العبد لسیدہ کے جملہ پر اعتراض ہے۔

اعتراض اس طور پر کہ غلام کے لئے کسی کے حق میں شہادت کا حق نہیں ہوتا۔ اور جب غلام کے لئے کسی کے حق میں شہادت کا حق ثابت نہیں ہے تو پھر ولا العبد لسیدہ ذکر کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ولا العبد لسیدہ کا ذکر طردالباب کے طور پر کیا گیا ہے۔ یعنی جب رسول اکرم ﷺ نے مواضع تہمت کو شہر رایا تو عبد مع السید کا بھی ذکر کیا۔ گویا رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا کہ اگر بالفرض کسی جگہ غلام کی گواہی قبول کی جاتی تو تہمت کی وجہ سے اس کے آقا کے حق میں قبول نہ ہوتی۔ بہر حال اس حدیث سے معلوم ہوا کہ والد کی شہادت اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے حق میں اور والد کی شہادت اس کے والدین اور اجداد کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔

اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ اولاد اور آباؤ کے درمیان منافع ملے جلے ہوتے ہیں۔ یعنی باپ کی مملوکہ چیز سے بیٹا اور بیٹے کی مملوکہ چیز سے باپ نفع اندوز ہوتا ہے اور عرف میں اس کو برا بھی نہیں سمجھا جاتا۔ اسی وجہ سے باپ کا اپنے بیٹے کو اور بیٹے کا اپنے باپ کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ پس اگر باپ اپنے بیٹے یا پوتے کے حق میں گواہی دے گا۔ یا بیٹا اپنے باپ کے لئے گواہی دے گا۔ تو ان کے درمیان چونکہ منافع متصل اور مشترک ہیں اس لئے یہ شہادت من وجہ اپنی ذات کے واسطے ہوگی یا اس میں کم از کم یہ شبہ ہوگا کہ گواہ نے اپنے نفع کے لئے گواہی دی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ گواہ کی ایسی گواہی جس سے اس کی ذات کو نفع پہنچتا ہو یا نفع پہنچنے کا شبہ ہو تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا اولاد کی گواہی اولاد کے حق میں اور اولاد کی گواہی والدین کے حق میں قبول نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ حدیث میں بقول حضرات مشائخ کے اجیر سے مراد وہ خاص متعلم ہے جو اپنے استاد کے نقصان کو اپنا نقصان اور اس کے نفع کو اپنا نفع خیال کرے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ اجیر سے مراد تمیز خاص وہ ہے جو استاد ہی کے ساتھ کھاتا پیتا ہے اور اس کے گھر کا ایک فرد بن کر اس کے اہل و عیال میں رہتا ہو اور اس کے لئے کوئی اجرت بھی متعین نہ ہو۔ گویا ایسے تمیز اور شاعر کی گواہی اس کے استاد کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اور یہی معنی رسول اکرم ﷺ کی حدیث لا شہادۃ للقانع باہل البیت لہم کے ہیں یعنی جو شخص ایک گھروالوں کے تابع ہو اور انہیں کا کام کاج کرتا ہو تو اس کی گواہی اس کے گھروالوں کے واسطے قبول نہ ہوگی۔ ترمذی کے بیان کے مطابق پوری حدیث یہ ہے عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قال رسول اللہ ﷺ لا تجوز شہادۃ خائن ولا خائنة ولا مجلود حدًا ولا ذی عمر علی اخیہ ولا مجرب بشہادۃ زور ولا القانع باہل البیت ولا ظنین فی ولاء ولا قریبۃ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خیانت کرنے والے اور خیانت کرنے والی کی گواہی جائز نہیں ہے۔ اور نہ اس کی جائز ہے جس کو کسی حد میں کوڑے مارے گئے ہوں نہ دشمن کی گواہی اور نہ گواہی کے عادی کی نہ اس کی جوان گھروالوں کے ماتحت ہو اور نہ اس کی جمہوریت اور قریابتاری سے متہم ہو۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ حدیث میں اجیر سے مراد وہ اجیر خاص ہے جو سامانہ یا ماہانہ یا روزانہ کی تنخواہ پر مقرر ہو۔ اور اس اجیر کی گواہی مستجر کے حق میں اس لئے قبول نہیں کی جائے گی کہ وہ ادائے شہادت کی وقت اپنے منافع

کے عوض اجر کا مستحق ہوگا۔ یعنی مدت اجارہ میں اجیر کا پورا کام مستاجر کے لئے ہوتا ہے۔ پس جب اجیر مدت اجارہ میں گواہی دیکر اور گواہی دینا بھی اس کے اعمال میں سے ایک عمل ہے تو یہ گواہی دینا بھی مستاجر کیلئے ہوگا اور اجیر مستاجر سے اس پر اجرت وصول کرے گا۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص کو گواہی دینے پر کچھ مال دیکر مقرر کیا گیا ہو۔ اور جس شخص کو اجرت دے کر گواہی دینے پر مقرر کیا گیا ہو، اسکی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا وہ اجیر جو سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ پر مقرر ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ مستاجر کے حق میں اجیر مشترک کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اجیر مشترک وہ اجیر ہے جو کام کے بعد اجرت کا مستحق ہوتا ہے جیسے رنگریز، دھوبی، درزی، اجیر مشترک کے منافع کسی ایک شخص کے لئے نہیں ہوتے بلکہ عام لوگوں کے لئے ہوتے ہیں۔ اور اجیر خاص وہ ہوتا ہے جو مدت مقررہ میں اپنی ذات مستاجر کے سپرد کر دے اگرچہ کام نہ کیا ہو۔ جیسے کسی کو ایک سال یا ایک ماہ یا ایک دن کے لئے نوکر رکھ گیا ہو اسی کو اجیر واحد کہتے ہیں یعنی ایک شخص کا اجیر۔

میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں

ولا یقبل شہادۃ احد الزوجین للآخر وقال الشافعی تقبل لان الاملاک بینہما متمیزۃ والایدی متحیزۃ ولہذا یجری القصاص والحبس بالذین بینہما ولا معتبر بما فیہ من النفع لثبوتہ ضمنا کما فی الغریم اذا شہد لادیونہ المفلس۔ ولما ما رویناہ ولان الانتفاع متصل عادة وهو المقصود فیصیر شاہداً لنفسہ من وجہ او یصیر متہما بخلاف شہادۃ الغریم لانه لا ولاية له علی المشہود بہ

ترجمہ اور میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لئے قبول نہیں کی جائے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ دونوں کے املاک باہم جدا جدا ہیں اور قبضے سمٹے ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے دونوں کے درمیان قصاص اور قرضہ کی وجہ سے قید کرنا جاری ہوگا اور اس نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہے جو احد الزوجین کی گواہی میں موجود ہے۔ کیونکہ وہ نفع ضمناً ثابت ہوتا ہے جیسا کہ قرضخواہ میں جب اپنے مفلس بیویوں کے لئے گواہی دے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس کو ہم نے روایت کیا ہے۔ اور اس لئے کہ عادت زوجین کی منفعت متصل ہوتی ہے اور یہی مقصود ہے۔ پس وہ من وجہ اپنے لئے گواہ ہوگا۔ یا متہم ہوگا برخلاف قرض خواہ کی شہادت کے اس لئے کہ اس کو مشہود پر کوئی ولایت نہیں ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لئے قبول نہ ہوگی۔ اسی کے قائل امام مالک اور امام احمدؒ ہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قبول کر لی جائے گی۔ اور ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ بیوی کی شہادت اس کے شوہر کے حق میں قبول نہ ہوگی اور شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں قبول کی جائے گی۔

ان حضرات کی دلیل۔۔۔ یہ ہے کہ شوہر پر چونکہ بیوی کا نفقہ اور کسوہ واجب ہوتا ہے اس لئے بیوی کا شوہر کے مال میں ایک حق ہے۔ اور جب بیوی کا شوہر کے مال میں حق ہے تو بیوی اپنے شوہر کے حق میں گواہی دینے سے متہم ہوگی۔ یعنی لوگ یہ کہیں گے کہ بیوی نے اپنے نفع کے خاطر گواہی دی ہے۔ اور جو شخص گواہی میں متہم ہو اس کی گواہی چونکہ قبول نہیں کی جاتی ہے اس لئے بیوی کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اور شوہر کی گواہی میں چونکہ اس طرح کی تہمت نہیں ہے اس لئے شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں قبول کر لی

ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ میں بیوی دونوں میں سے ہر ایک کی ملک بھی جدا ہے اور ہر ایک کا قبضہ بھی سنا ہوا ہے۔ یعنی ہر ایک کا قبضہ بھی جدا ہے۔ ہذا ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی ملک اور دوسرے کے مال میں تصرف کی اجازت نہ ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کسی نے دوسرے کو ناحق قتل کر دیا تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہے قاتل خواہ شوہر ہو خواہ بیوی ہو۔ اگر ایک کا دوسرے پر قرضہ ہو اور قرضدار ادا کرنے میں خواہ مخواہ تاہل کرے تو قرضخواہ کی وجہ سے قرضدار کو قید کر لیا جاتا ہے خواہ بیوی قرضدار اور شوہر قرض خواہ ہو یا اس کا برعکس ہو۔ اور جو شخص ایسا ہو اس کی گواہی اس کے ساتھی کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے جیسے ایک بھائی کی گواہی دوسرے بھائی کے حق میں قبول کی جاتی ہے۔

ولا معتبر بما فیہ من النفع الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ... یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے لئے قبول کرنے میں خود گواہ کا نفع ہے۔ اس سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے نفع کو اپنا نفع شمار کرتا ہے یعنی اگر کسی بات میں شوہر کا نفع ہے تو بیوی اس کو اپنا نفع شمار کرتی ہے اور اگر بیوی کا نفع ہے تو شوہر اس کو اپنا نفع شمار کرتا ہے۔ پس جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے گواہی دے گا تو اس گواہی سے یقیناً مشہودہ کا نفع ہوگا اور شاہد چونکہ مشہودہ کی بیوی یا شوہر ہے اس لئے اس گواہی سے خود شاہد کا بھی نفع ہوگا۔ اور جس گواہی سے خود شاہد کا نفع ہوتا ہو اس کو قبول نہیں کیا جاتا۔ ہذا زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول نہ ہونی چاہئے۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ گواہی سے یہ نفع مقصود نہیں ہے بلکہ یہ نفع گواہی کے ضمن میں ثابت ہوا ہے اور جو نفع ضمنی ثابت ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ ہذا زوجین میں سے کسی ایک کے گواہی دینے میں خود شاہد کا جو نفع ضمنی ثابت ہوا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور جب اس نفع کا اعتبار نہیں ہے تو احد از زوجین کی گواہی دوسرے کے لئے قبول کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرضخواہ اپنے مفلس قرضدار کے لئے گواہی دے تو یہ گواہی قبول کی جاتی ہے اگر قرضخواہ کے لئے بھی اس گواہی میں نفع موجود ہے۔ کیونکہ اس گواہی پر قرضدار مفلس کے واسطے مال کا حکم ہوا تو قرضخواہ کا قرضہ وصول ہونا ممکن ہے مگر چونکہ یہ نفع ایک ضمنی چیز ہے گواہی کا مقصود نہیں ہے۔ اس لئے اس نفع کا اعتبار نہ ہوگا۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس کو ہم سابق میں روایت کر چکے ہیں یعنی لا تجوز شہادۃ الوالد لولدہ ولا الولد لوالدہ ولا المرأة لزوجہا ولا الزوج لامرأتہ یہ حدیث صراحۃً دلالت کرتی ہے کہ بیوی کی گواہی شوہر کیسے اور شوہر کی گواہی بیوی کے لئے جائز نہیں ہے۔

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ زوجین کے درمیان منافع مادۃً متصل ہوتے ہیں یعنی شوہر کو بیوی کے مال کی وجہ سے مالدار شمار کیا جاتا ہے۔ اور بیوی کو شوہر کے مال کی وجہ سے مالدار شمار کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”ووجدک عائلاً فاغسی“ اور پیا تجھ کو مفلس پھر غنی کر دیا۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ حضرت خدیجہ کے مال سے تجھ کو غنی کر دیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ بیوی کے مالدار ہونے سے شوہر کو مالدار شمار کیا جاتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات میاں بیوی کے درمیان منافع میں اس قدر اتصال اور انبساط ہوتا ہے

کہ اولاد اور والدین کے درمیان نہیں ہوتا یعنی شوہر بیوی پر اور بیوی شوہر پر اس قدر ایثار کرتے ہیں کہ والدین اپنی اولاد پر اور اولاد اپنے والدین پر ایثار نہیں کرتے بلکہ کبھی کبھی تو شوہر اپنی بیوی کو خوش کرنے کے لئے اپنے والدین سے دشمنی کر لیتا ہے اور بیوی اپنے شوہر کی خوشنودی کے لئے اپنے ماں باپ کو ناراض کر دیتی ہے۔ بہر حال زوجین کے درمیان منافع متصل اور مشترک ہوتے ہیں۔ اور رشتہ زوجیت سے نفع اٹھانا ہی مقصود ہوتا ہے پس جب زوجین کے درمیان منافع متصل اور مشترک ہوتے ہیں اور نفع مقصود بھی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے لئے گواہی دینا من وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہوگا یا وہ اپنی شہادت میں اپنے واسطے نفع حاصل کرنے کے ساتھ متہم ہوگا۔ اور آدمی اپنے واسطے گواہی دے تب بھی اس کی گواہی رد کر دی جاتی ہے اور اگر اپنی گواہی میں متہم ہو تب بھی رد کر دی جاتی ہے اس لئے زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لئے قبول نہ ہوگی۔

بخلاف شہادۃ الغریم الخ۔۔۔ سے امام شافعی کے قیاس کا جواب ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ قرض خواہ کو مشہود بہ پر ولایت کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”مشہود بہ“ قرضدار کا مال ہے اور قرض خواہ کو قرضدار کے مال پر تصرف کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور قرض خواہ کو جب قرضدار کے مال پر تصرف کا کوئی حق نہیں ہے تو وہ گواہی دینے میں متہم بھی نہ ہوگا اور جب قرض خواہ گواہی میں متہم نہ ہو تو اس کی گواہی جائز اور قابل قبول ہوگی اس کے خلاف مرد کہ اس کو عورت پر نگران مقرر کیا گیا ہے وہ عورت کے مال میں مداخلت صرف کرتا ہے ہذا شوہر اپنی بیوی کے لئے گواہی دینے میں متہم ہوگا۔ اور جب شوہر اپنی گواہی میں متہم ہے تو بیوی کے حق میں اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

جمیل احمد عفی عنہ

مولیٰ کی غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی قبول نہیں

ولا شہادۃ المولیٰ لبعده لانه شہادۃ لنفسه من کل وجه اذا لم یکن علی العبد دین او من وجه ان کان علیہ دین لان الحال موقوف مراعی ولا لمکاتبہ لما قلنا ولا شہادۃ الشریک لشریکہ فیما هو من شرکتہما لانه شہادۃ لنفسه من وجہ لاشتراكہما ولو شہد بما لیس من شرکتہما تغفل لانتفاء التہمة

ترجمہ اور آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہ من کل وجہ اس کی ذات کے واسطے شہادت ہے بشرطیکہ غلام پر قرض نہ ہو یا من وجہ اگر اس پر قرض ہو اس لئے کہ غلام کی حالت موقوف قبل لحاظ ہے اور مولیٰ کی گواہی اس کے مکاتب کے واسطے بھی جائز نہیں ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور ایک شریک کی گواہی اس کے دوسرے شریک کے واسطے ایسی چیز میں جائز نہیں ہے۔ جو ان دونوں کی شرکت میں ہے کیونکہ یہ من وجہ اس کی ذات کے واسطے شہادت ہے اس لئے کہ دونوں کی شرکت ہے اور اگر ایسی چیز میں گواہی دی جو ان دونوں کی شرکت میں نہیں ہے تو قبول کر لی جائے گی کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے۔

تشریح..... صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ آقا کی شہادت خود اس کے غلام کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی دلیل سابق میں مذکورہ حدیث، ولا المولیٰ لبعده ہے۔

اور دلیل عقلی یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا خود آقا کے لئے من وجہ شہادت ہے یا من کل وجہ شہادت ہے۔

کیوں کہ غلام کی دو حالتیں ہیں یا تو لوگوں کا اس پر قرضہ ہوگا یا نہیں اگر اس پر لوگوں کا قرضہ ہو تو مولیٰ کا اس کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہے اس لئے کہ قرضدار غلام کی حالت انجام دیکھنے پر موقوف ہے یعنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرضخواہ حضرات اپنے قرضہ میں اس غلام کو فروخت کر دیں تو اس صورت میں یہ غلام قرض خواہوں کا ہوگا اور مولیٰ کیسے اجنبی ہوگا اور اجنبی ہونے کی وجہ سے مولیٰ کا اس کے حق میں گواہی دینا اپنے لئے گواہی دینا نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مولیٰ بذات خود قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرے اور یہ غلام مولیٰ کا ہی باقی رہے پس اس صورت میں چوں کہ یہ غلام مولیٰ کا ہے اس لئے مولیٰ کا اس کے حق میں گواہی دینا اپنے لئے گواہی دینا ہوگا کیونکہ غلام اور غلام کی ملک میں جو کچھ ہے سب مولیٰ کا ہوتا ہے بہر حال غلام کے قرضدار ہونے کی صورت میں ایک اعتبار سے آقا کا اپنے قرضدار غلام کے حق میں گواہی دینا اپنے لئے گواہی دینا ہے۔ اور ایک اعتبار سے اپنے لئے گواہی دینا نہیں ہے لہذا دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے کہا جائیگا کہ قرضدار اور غلام کے حق میں مولیٰ کا گواہی دینا من وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہے۔ اور اگر غلام پر قرضہ نہ ہو تو مولیٰ کامل کے حق میں گواہی دینا من کل وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہے۔ کیونکہ غلام بھی مولیٰ کا ہوتا ہے اور غلام کی ملک میں جو کچھ ہو وہ بھی مولیٰ کا ہوتا ہے۔ پس جب غلام اور غلام کی ملکیت سب کا مالک مولیٰ ہے تو مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے گواہی دینا خود اپنے لئے گواہی دینا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ گواہ کا اپنے لئے من کل الوجوہ گواہی دینا بھی ناجائز ہے پس جب من کل وجہ اور من وجہ دونوں طرح گواہ کا اپنے لئے گواہی دینا ناجائز ہے اور آقا کے اپنے غلام کے حق میں گواہی دینے سے یہ لازم آتا ہے تو مولیٰ کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا ناجائز ہوگا۔ اور اگر اس نے گواہی دے بھی دی تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا۔

اور آقا کی شہادت اس کے مکاتب کے حق میں بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ مکاتب کی حالت بھی انجام دیکھنے پر موقوف ہے اس لئے کہ مکاتب نے اگر بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ مولیٰ کے لئے اجنبی ہوگا۔ اور اس کے حق میں مولیٰ کی شہادت قبول ہوگی اور اگر وہ بدل کتابت اداء نہ کرے گا تو وہ مولیٰ کا رفیق اور غلام ہوگا۔ اور اس کے حق میں مولیٰ کا شہادت دینا شہادت لنفسہ ہوگا۔ بہر حال ایک صورت میں شہادت بنفسہ لازم آتا ہے اور ایک صورت میں لازم نہیں آتا۔ لہذا دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے آقا کے اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینے سے من وجہ اپنے حق میں گواہی دینا لازم آئے گا۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ یہ ناجائز اور ناقابل قبول ہے اس لئے آقا کی شہادت اس کے مکاتب کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اور اگر مالی شرکت میں ایک شریک نے کسی پر کوئی دعویٰ کیا اور دوسرے شریک نے اس کے واسطے گواہی دی تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مال مدعی بہ مدعی اور شاہد کے درمیان مشترک ہے۔ لہذا شاہد کی شہادت مال کے کچھ حصہ میں وہ خود شاہد ہی کے واسطے ہوگی۔ اور یہ باطل ہے۔ اور جب بعض مال کی شہادت باطل ہوگی تو پورے مال کی شہادت باطل ہو جائے گی۔ کیوں کہ شہادت ایک ہے اس میں تجزی (ٹکڑے ٹکڑے) نہیں ہو سکتی کہ ایک ہی شہادت بعض مال میں درست ہو۔ اور بعض میں باطل ہو۔ اور اگر ایک شریک نے اپنے شریک کے واسطے ایسی چیز میں شہادت دی جو ان کی شرکت میں نہیں ہے تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں شہادت بنفسہ لازم نہ آنے کی وجہ سے شاہد متہم نہ ہوگا اور جب شاہد اپنی شہادت میں متہم نہیں ہوگا، تو اس کی شہادت بھی قبول کر لی جائے گی۔

بھائی کی بھائی اور چچا کے حق میں گواہی قابل قبول ہے

وتقبل شہادۃ الرجل لآخیه وعمہ لانعدام التہمة لان الاملاک ومنافعہما متباينة ولا بسوطة لبعضہم فی مال البعض

ترجمہ .. اور آدمی کی شہادت اس کے بھائی اور چچا کیلئے قبول کی جائے گی کیونکہ تہمت معدوم ہے۔ اس لئے کہ املاک اور منافع الگ الگ ہیں اور بعض کو بعض کے مال میں کچھ انبساط نہیں ہے۔

تشریح ... صاحب قدوری نے کہا کہ ایک بھائی کی شہادت دوسرے بھائی کے لئے اور بھتیجہ کی شہادت اس کے چچا کے لئے اور قرابت ولادت کے علاوہ تمام قرابتداروں میں ایک کی شہادت دوسرے کے لئے قبول کی جائے گی۔

دلیل یہ ہے کہ ولادت کے علاوہ تمام قرابتداروں کی املاک اور منافع الگ الگ ہوتے ہیں۔ اور ہر تکلیف ایک کو دوسرے کے مال میں تصرف کا اختیار بھی نہیں ہوتا۔ پس جب ان کی املاک اور منافع الگ الگ ہیں اور ہر ایک کو دوسرے کے مال میں ہر تکلیف تصرف کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوتا تو ان میں سے اگر ایک نے دوسرے کے حق میں گواہی دی تو گواہ اپنی گواہی میں متہم نہ ہوگا۔ اور جب گواہ اپنی گواہی میں متہم نہیں ہوا تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

مخنت کی گواہی قبول نہیں

قال ولا تقبل شہادۃ مخنت ومرادہ المخنث فی الردی من الافعال لانه فاسق فاما الذی فی کلامہ لین وفی اعضانہ تکسر فہو مقبول الشہادۃ

ترجمہ اور مخنت کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ اور مصنف کی مراد وہ مخنت ہے جو لواطت کرتا ہے اس لئے کہ وہ فاسق ہے اور رہا وہ شخص جس کی باتوں میں نرمی اور اعضاء میں پیدائشی چک ہو تو اس کی گواہی مقبول ہے۔

تشریح .. صاحب قدوری نے کہا کہ مخنت کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی مگر مصنف کی مراد مخنت سے وہ مخنت ہے جو لوگوں کو اپنے ساتھ لواطت پر قدرت دیتا ہے۔ اور زیب وزینت میں عورتوں کی مشابہت اختیار کرتا ہے اور زخموں کی طرح منہ منہ کر چلتا ہے اور زنانہ لہجہ میں گفتگو کرتا ہے۔ ایسے مخنت کی گواہی مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص فاسق ہے (چنانچہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے لعن اللہ المحنثین من الرجال اللہ تعالیٰ مخنت مردوں پر لعنت کرے) اور سابق میں گزر چکا ہے کہ فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا مخنت کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر کسی شخص کی گفتگو میں فطری نرمی اور اعضاء میں پیدائشی اور قدرتی بوج اور چک ہو اور کسی گندے فعل کے ساتھ معروف نہ ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

نائحہ اور مغنیہ کی گواہی مقبول نہیں

ولا نائحة ولا مغنیة لانہما ترتکبان محرما فانہ علیہ السلام نہی عن الصوتین الاحمقین النائحة والمغنیة

ترجمہ اور (پیشہ کے طور پر) رونے والی عورت اور گانے والی عورت کی شہادت مقبول نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں عورتیں فعل حرام

مغنی یا مغنیہ اور مرتکب کبیرہ کی گواہی بھی قابل قبول نہیں

قال ولا من يغني للناس لانه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة قال ولا من ياتي بابا من الكبائر التي يتعلق بها الحد للفسق قال ولا من يدخل الحمام من غير ازار لان كشف العورة حرام او باكل الربوا او يقامر بالرد والشطرنج لان كل ذلك من الكبائر وكذلك من تفوته الصلاة للاشتغال بهما فاما محرد اللعب بالشطرنج فليس بنمسق مانع من الشهادة لان للاجتهاد فيها مساعا وشرط في الاصل ان يكون اكل الربوا مشهورا به لان الانسان قلما ينجو عن مباشرة العقود الفاسدة وكل ذلك ربوا. وقال ولا من يفعل الافعال المستحقة كالبول على الطريق والاكل على الطريق لانه تارك للمروة واذا كان لا يستحي عن مثل ذلك لا يمتنع عن الكذب فيتهم ولا تقبل شهادة من يظهر سب السلف لظهور فسقه بخلاف من كسبه

ترجمہ اور اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو لوگوں کو گناہ سناے اس لئے کہ وہ لوگوں کو کبیرہ کے ارتکاب پر اسکا ترغیب دے۔ اور اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو ایسے کبار میں سے کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے جن کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے۔ یہ شخص فاسق ہے اور نہ اس کی گواہی قبول ہوگی جو حرام میں بغیر تبند کے داخل ہو اس لئے کہ شرمگاہ کا کھونا حرام ہے یا سود کھانے یا نزد اور شطرنج کے ساتھ جو اکیلے اس سے کہ ہر ایک کبار میں سے ہے اور اسی طرح اس شخص کی گواہی قبول نہ ہوگی جس کی نماز ان دونوں ہیوجہ سے فوت ہو جاتی ہو۔ رہا محض شطرنج سے کھیلنا تو وہ ایسا فسق ہے جو مانع شہادت ہو۔ کیوں کہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے اور مبسوط میں یہ شرط ہے کہ سود کھانے والا سود کھانے میں مشہور ہو اس سے کہ انسان عقود فاسدہ کے ارتکاب سے بہت کم نجات پاتا ہے اور ہر ایک ربوہ ہے اور نہ اس کی گواہی قبول ہوگی جو خفیف رکیز حرکات کرتا ہے جیسے راستہ میں پیشاب کرنا اور راستہ میں کھانا کیوں کہ وہ مروت کا تارک ہے اور جب وہ ایسے کام سے شرم نہیں کرتا تو جھوٹ بونے سے بھی نہیں رکے گا۔ ہذا متہم ہوگا اور اس شخص کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی جو اسلاف کو بر ما برا بھدا کہتا ہو کیونکہ اس کا فسق ظاہر ہے برخلاف اس شخص کے جو اس کو چھپائے رکھتا ہو۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو شخص دوسرے لوگوں کو گناہ سنا تا ہے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جیسا کہ سننے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے کیوں کہ یہ شخص لوگوں کو کبیرہ گناہ پر اکٹھا کرتا ہے اور گناہ کبیرہ پر دوسروں کو جمع کرنا خود کبیرہ گناہ ہے اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہذا لوگوں کو گناہ سنانے والے کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنا دل بہلانے کے لئے گانا گائے تو بقول امام سرخسی کے یہ گانا مکروہ نہیں ہے کیوں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ وہ اپنے بھائی براء بن مالک کے پاس تشریف لے گئے اور براء بن مالک زائد صحابی تھے مگر اس کے باوجود براء بن مالک گانا گارہے تھے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ گانا گانا مطلقاً مکروہ ہے لوگوں کو سنانے کے لئے بھی اور تنہائی میں دل بہلانے کے لئے بھی۔ اور حدیث انسؓ کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ براء بن مالک مباح اشعار پڑھ رہے تھے جن میں وعظ اور حکمت کی باتیں تھیں اور مباح اشعار کے پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ایسے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا جس کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے جیسے سرقت، زنا وغیرہ تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیوں کہ ایسے گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے یہ شخص فاسق ہو گیا ہے اور فسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہذا اس

کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ گناہ کبیرہ کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ کبائر سات ہیں جن کو رسول اکرم ﷺ نے ایک معروف حدیث میں ذکر کیا ہے:-

۱۔ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا۔

۲۔ میدان جہاد سے فرار اختیار کرنا۔

۳۔ والدین کی نافرمانی کرنا۔

۴۔ ناحق کسی کو قتل کرنا۔

۵۔ مومن کو تہمت لگانا۔

۶۔ شراب پینا۔

۷۔ زنا۔

بعض حضرات نے ان سات پر سود کھانے اور یتیم کا مال ناحق طور پر کھانے کا بھی اضافہ کیا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ جو کام حرام لعینہ ہے وہ گناہ کبیرہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ ہر وہ گناہ جس پر حدود وارد ہوئی ہو وہ کبیرہ گناہ کہلاتا ہے اور بعض نے کہا کہ جو کام مسلمانوں کے نزدیک شنیع اور معیوب ہو اور اس میں اللہ اور اس کے دین کی تہمت حرمت ہوتی ہو وہ کبیرہ گناہ ہے اور بعض نے کہا کہ کسی گناہ پر اصرار کرنا کبیرہ ہے صحیح بات یہ ہے کہ گناہ ایک اضافی چیز ہے یعنی ہر گناہ ایسا ہے جس کے اوپر بھی گناہ ہے اور نیچے بھی گناہ ہے۔ پس نیچے کے گناہ کے اعتبار سے اس کو کبیرہ کہا جائے گا اور اوپر کے اعتبار سے صغیرہ کہا جائے گا۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو شخص بغیر ازار کے برہنہ حمام میں داخل ہو یعنی ستر عورت کھول کر جائے اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شرمگاہ اور واجب الستر بدن کا کھولنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے۔ اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لعن اللہ الناظر والمنظر الیہ یعنی اللہ تعالیٰ شرمگاہ کو دیکھنے والے اور جس کی شرمگاہ کو دیکھا گیا دونوں پر لعنت کرے۔ حاصل یہ کہ شرمگاہ کھولنے والا لعنت کا مستحق ہے اور شہادت ایک کرامت ہے۔ پس جو شخص لعنت کا مستحق ہے وہ شہادت کا مستحق نہیں ہوتا۔ حمام سے غسل کرنے کی وہ جگہ مراد ہے جو ہوٹل میں تیار کر دی جاتی ہے اور پھر مرد و عورت ہر طرح کا آدمی آکر اس میں غسل کرتا ہے۔

صاحب قدوری نے کہا کہ سود کھانے والے کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی اور زریا شطرنج کے ساتھ جو اکھینے والے کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ سود خوری اور قمار بازی دونوں کبیرہ گناہ ہیں اور سابق میں زریچکا ہے کہ کبیرہ گناہ کے مرتکب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا سود خور اور قمار باز کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ لیکن مبسوط میں یہ شرط مذکور ہے کہ سود خور اگر سود خوری میں مشہور بین الناس ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور اگر سود خوری میں مشہور نہ ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ کیونکہ انسان بالعموم عقود فاسدہ کا مرتکب ہوتا ہے اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو عقود فاسدہ سے بچ جاتے ہیں اور عقود فاسدہ بھی ربا اور سود کے معنی میں ہے۔ پس اگر مطلقاً سود خوری کے ساتھ جتنا شخص کی گواہی کو رد کر دیا گیا تو دنیا میں بہت کم لوگ مقبول الشہادت رہ جائیں گے۔ اور اس صورت میں دقت کا

پیش آنا ایک بدیہی امر ہے۔ حالانکہ شریعت اسلام میں وقت اور حرج کو دور کیا گیا۔ لہذا اسی سو دخور کی گواہی مردود ہوگی۔ جو سو دخوری میں مشہور ہو۔ اور نزد کے ساتھ کھیلنے والا بغیر شرط کے مردود الشہادت ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے مدعون من لعب بالنرد یعنی نزد کے ساتھ کھیلنے والا شخص ملعون ہے۔ اور ملعون شخص عدا دل کیسے ہو سکتا ہے۔ پس جب نزد کے ساتھ کھیلنے والا ملعون اور غیر عدا دل ہے تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ گواہی عدا دل کی قبول ہوتی ہے نہ غیر عدا دل کی۔ نزد ایک قسم کا کھیل جس کو ارد شیر بن بابک شاہ ایران نے ایجاد کیا تھا۔ اور شطرنج کے ساتھ کھیلنے والے کی گواہی اس وقت مردود ہوگی جبکہ تین باتوں میں سے ایک بات پائی جائے

۱۔ یا تو شطرنج کے ساتھ جو اکیلے ہو۔

۲۔ یا شطرنج میں مشغول ہونے کی وجہ سے نماز فوت ہوتی ہے۔

۳۔ یا شطرنج کھیلنے میں جھوٹی قسمیں زیادہ کھاتا ہو۔

کیونکہ تینوں چیزیں کبار میں سے ہیں۔ مصنف نے تیسری بات کا ذکر نہیں فرمایا ہے کیونکہ اس کی دو باتوں کا وقوع غالب ہے رہا محض شطرنج کھیلنا تو وہ فسق نہیں ہے اور جب فسق نہیں ہے تو مانع شہادت بھی نہ ہوگا اور بغیر مذکورہ تین باتوں کے محض شطرنج کھیلنا اس لئے فسق نہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک شطرنج کھیلنا حلال اور جائز ہے پس جو چیز دو جلیل القدر علماء کے نزدیک حلال اور جائز ہو اس کا مرتکب فاسق کیسے ہو سکتا ہے اور جس چیز کا مرتکب فسق نہ ہو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے لہذا محض شطرنج کھیلنے والی کی گواہی قبول کی جائے گی۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو شخص خفیف و حقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا، راستہ پر کھانا، اور بازار میں برسر عام کھانا اور بقول امام کرخی کے صرف تہبند یا پانچ ماہ پہن کر راستہ میں چلنا۔ کیونکہ ایسا آدمی مردوت اور انسیت کو ترک کر دیتا ہے اور جب وہ ایسے کاموں سے شرم نہیں کرتا تو جھوٹ بولنے سے بھی شرم نہیں کرے گا اور جو شخص جھوٹ بولنے سے نہ شرماتا ہو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور جو شخص اپنی گواہی میں متہم ہو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہذا اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اس مسئلہ میں چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین کو بر ملا برا بھلا کہتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایسے شخص کا فاسق ہونا ظاہر ہے اور فسق کی گواہی مقبول نہیں ہے اور اگر اُن کے بارے میں برائیوں کا اعتقاد تو رہتا ہو مگر ان کو ظاہر نہیں کرتا تو یہ شخص عادل اور مقبول الشہادت ہے۔

سوائے فرقہ خطابہ کے اہل ہوا کی گواہی قابل قبول ہے

وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية وقال الشافعي لا تقبل لانه اعطى وحوه الفسق ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما اوقعه فيه الا تدينه فيمتنع عن الكذب وصار كمن يشرب المثلث او ياكل متروك التسمية عامدا مستباحا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطي اما الخطابية فهم قوم من علاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل من حلف عندهم وقيل يرون الشهادة لشيعتهم واجبة فتمكنت

التہمة فی شہادۃ لظہور فسقہم

ترجمہ - سوال - فرقہ خطابیہ کے اہل سوان کو ہی قبول ہوگی امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قبول نہیں کی جائے گی کیوں کہ یہ فسق کے طریقوں میں سے سب سے زیادہ سخت ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ شخص اعتقاد کے اعتبار سے فسق ہے اس کو اس ہوا میں کسی چیز نے نہیں ڈالا۔ مگر اس کے تدرین نے پس وہ کذب سے باز رہے گا اور یہ اس شخص کے مانند ہو گیا جو مباح سمجھ کر شربت مثلث پیتا ہے یا اس ذبیحہ کو کھاتا ہے۔ پس پر خدا کا نام ترک کر دیا گیا ہو۔ برخلاف ایسے فسق کے جو اعمال میں ہو۔ رہا خطابیہ فرقہ تو وہ غالی رافضیوں کا ایک فرقہ ہے۔ جو اس شخص کی شہادت پر اعتقاد رکھتے ہیں جو ان کے سامنے قسم کھائے اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے گروہ کیواسے گواہی کو واجب سمجھتے ہیں پس ان شہادت میں بہت متمکن ہوئی کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے۔

تشریح - اہل ہوا وہ ہیں جو خواہشات نفسانی کی مطابقت اعتقاد رکھتے ہیں یعنی نفس کی مطابعت اور سنت کی مخالفت کرتے ہیں۔ اہل ہوا کے بنیادی چھ فرقے ہیں۔

۱۔ جہیہ

۲۔ قدریہ

۳۔ روافضی

۴۔ خورج

۵۔ مشبہ

۶۔ معطہ

پھر میں سے ہر ایک - بارہ بارہ فرقے ہیں تو اس طرح اہل ہوا کے کل فرقے بہتہ ہوں گے اور ایک فرقہ اہل حق کا ہوگا یعنی اہل سنت والجماعت۔ ان تمام کے عقائد اور ان میں باہمی اختلاف، علم کا مادی کتابوں میں پوری شرط و بسط کیسے مذکور ہے۔ خطابیہ کے بارے میں تین قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ خطابیہ روافض کا ایک غالی فرقہ ہے جو ابو الخطاب محمد بن ابی وہب اجدع کی طرف منسوب ہے ابو الخطاب وفہ میں رہتا تھا اس کا عقیدہ تھا کہ حضرت علیؑ نہ اکبر (بڑا خدا) ہے اور جعفر بن محمد صادقؑ نہ اصغر (چھوٹا خدا) ہے جب اس کو جعفر صادق کی خدمت میں پیش کیا گیا تو جعفر نے اسے دھتکارا اور دربار سے باہر نکال دیا پس اس نے اپنے الہ (خدا) ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے مریدوں نے کہا کہ جعفر خدا ہے اور ابو الخطاب بڑا خدا ہے۔ عیسیٰ بن موسیٰ بن علی بن عبد اللہ بن عباس نے اس کے ساتھ محی ربہ اور جنگ کر کے اس کو قتل کر دیا پھر عیسیٰ نے اس و سوں دیگر ساری دنیا کے لئے عبرت کا سامان پیدا کر دیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرقہ خطابیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اگر فرقہ خطابیہ میں سے کوئی شخص کسی پر کسی چیز کا دعویٰ کرے تو اس گروہ کے باقی لوگوں پر اس کے حق میں گواہی دینا واجب ہے۔ خواہ اس کا دعویٰ سچ ہو یا جھوٹا ہو۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ خطابیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو اس کے سامنے قسم کھا جائے اس کے حق میں گواہی دینا درست سمجھتے ہیں۔

اس تفصیل کے بعد صاحب قدوری کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حنفی کے نزدیک اہل ہوا کی گواہی قبول کی جائے گی لیکن اہل ہوا میں سے فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اہل ہوا اہل بدع میں سے کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل - یہ ہے کہ اہل ہوا کے اعتقادات فاسد ہونے کی وجہ سے ان میں اعتقاد دی فسق ہے اور اعتقاد دی فسق عملی فسق سے بدتر ہے ہذا جب اعمال کے اعتبار سے فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی تو من حیث الاعتقاد فسق کی گواہی بدرجہ اولیٰ قبول نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اہل ہوا کا فسق ہونا صرف اعتقاد کے اعتبار سے ہے مگر اس کا یہ اعتقاد اس کو حق سمجھنے سے متنبہ نہیں کرتا۔ یعنی یہ شخص اپنے خیال میں اسی کو حق تصور کرتا ہے پس اس کے خیال کے مطابق اس کا اپنا عقیدہ، تدین اور دینداری ہے نہ کہ ترک تدین۔ اور جو شخص متدین اور دیندار ہوتا ہے وہ جھوٹ بولنے سے اجتناب کرتا ہے۔ نیز وہ اپنے جہالت سے بولنے سے اجتناب کرے گا اور جو شخص جھوٹ بولنے سے اجتناب کرتا ہے چونکہ وہ جھوٹ بولنے کے ساتھ متم نہیں ہوتا اس لئے اس کی کوئی قبول کی جاتی ہے نہ جہالت ہوا کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ جیسے اگر کسی شخص نے شراب، مثلث کو مباح سمجھ کر اپنی بی بی کی شافعی نے متروک التسمیہ عامہ و مہمان سمجھ کر کھا لیا تو وہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شراب، مثلث انگور کا وہ شیرہ ہے جس کو اس قدر پھایا جائے کہ دو تہائی جس مرایب تہائی باقی رہ جائے مگر نشہ آور نہ ہوا ہو تو یہ امام محمد کے نزدیک حرام ہے اور شیخین کے نزدیک اس کا پینا حرام ہے اور اگر کسی جائزہ و مسکن نے مانع کیا۔ مگر عبد الباقی اللہ ترک کر دیا تو امام شافعی کے نزدیک اس کا حناء حلال ہے پس اپنی کما شراب مثلث و حناء سمجھ کر پینا اور شافعی کا متروک التسمیہ عامہ کو حناء سمجھ کر پینا چوں کہ تدین اور دینداری کے خلاف نہیں ہے اس لئے ان کی کوئی مقبول ہوگی۔ اسی طرح اہل ہوا کا اعتقاد ان کے مان میں چونکہ صحیح و درست ہے۔ اس لئے ان کے خیال میں ان کا عقیدہ بھی تدین اور دینداری کے خلاف نہ ہوگا اور جب ان کا اعتقاد تدین اور دینداری کے خلاف نہیں ہے تو ان کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ اس کے برخلاف عملی فسق کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیوں کہ عملی فسق کسی نابز اور حرام فعل و مباح سمجھ کر نہیں کرتا بلکہ اس کو حرام سمجھ کر کرتا ہے نہ واجب و حرام فعل کا ارتکاب کر سکتا ہے تو جھوٹ کا ارتکاب بھی کر سکتا ہے اور جو شخص جھوٹ بولنے کے ساتھ متم ہوتا ہے۔ چونکہ اس کی کوئی قبول نہیں کی جاتی اس لئے عملی فسق کی گواہی قبول نہ ہوگی رہا فرقہ خطیبیہ تو ان کی کوئی احناف کے نزدیک بھی قبول نہ ہوگی کیوں کہ قول اوس کی بناء پر خطیبیہ کے لوگ کافر ہیں اور کفر کی گواہی مسلمانوں کے خلاف قبول نہیں کی جاتی لہذا ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ دوسرے اور تیسرے قول کی بناء پر ان کی شہادت میں جھوٹ بولنے کا شبہ ہے اس صورت پر کہ وہ اپنے گروہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینا واجب سمجھتے ہیں خواہ ان کے گروہ کے لوگوں کا دعویٰ سچا ہو یا جھوٹا۔ جو یا جو ان کے پاس قسم تھا۔ اس کے لئے گواہی دینا جائز سمجھتے ہیں خواہ وہ اپنی قسم میں جھوٹا ہو یا سچا ہو۔ بہر حال یہ دگ اپنی شہادت میں قسم باکذب میں اور قسم باکذب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہذا ان کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

ذمی کی ذمی کے حق میں گواہی معتبر ہے، اقوال فقہاء

قال و تقبل شهادة اهل الدمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم وقال مالك والشافعي لا تقبل لانه فاسق قال الله تعالى «والكافرون هم الفاسقون» فيجب التوقف في خبره وللهذا لا تقبل شهادته على المسلم فصار كالمرتد ولما ان السی عبد السلام اجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض ولانه من اهل الولاية على نفسه وعلى اولاده الصغار فيكون من اهل الشهادة على جسده والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع لانه يحتجب ما يعتقده محرم دينه والكذب محذور الادبائها كلها بحلاف المرتد لانه لا ولاية له وبحلاف شهادة الذمی على المسلم لانه لا ولاية له بالا صفة اليه ولا له يتقول عليه لانه يعطه قهره اياه وملل الكفر وان اختلفت فلا قهر فلا يحملهم العبط على التقول

ترجمہ اور ذمیوں کی گواہی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف قبول کی جائے گی اگرچہ ان کے ادیان جدا جدا ہوں اور امام مہک اور امام شافعی نے فرمایا کہ ذمیوں کی باہم گواہی قبول نہ ہوگی کیوں کہ وہ فاسق ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافر ہی فاسق ہے۔ پس اس کی خبر میں توقف کرنا واجب ہے کی وجہ سے اس کی شہادت مسلمانوں کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ لہذا وہ مرتد کے مانند ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے نصرانیوں کی گواہی ایک کی دوسرے کے خلاف جائز قرار دی ہے اور اس لئے کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی اولاد و سفار پر ولایت رکھتا ہے پس اس کو اپنی جنس پر شہادت کی ولایت بھی ہوگی۔ اور فسق من حیث الاعتقاد مانع شہادت نہیں ہے کیوں کہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے پرہیز کرے گا اور جھوٹ بولنا تمام ادیان میں حرام ہے۔ بر خلاف مرتد کے اس لئے کہ اس کے واسطے کوئی ولایت نہیں ہے اور برخلاف مسلمان پر ذمی کے گواہی دینے کے کیوں کہ ذمی کو مسلمان کی طرف نسبت کرتے ہوئے کوئی ولایت نہیں ہے اور اس لئے کہ ذمی مسلمان پر بہتان باندھے گا کیوں کہ مسلمان کا اس کو مقبور اور مغلوب کرنا اس کو غیظ میں مبتلا کرتا ہے اور کفری باتیں اگرچہ مختلف ہیں لیکن کسی نے کسی کو مقبور نہیں کیا ہے۔ پس ان کو قصہ بہتان باندھنے پر آمادہ نہ کرے گا۔

تشریح ذمی وہ غیر مسلم ہے جو امیہ المؤمنین سے اجازت لیکر دارالاسلام میں رہتا ہو صاحب قدری نے فرمایا کہ ذمیوں میں سے بعض کی نسبت بعض کے خلاف قبول کرنا جائز ہے کیونکہ ایک ذمی دوسرے ذمی کے خلاف گواہی دے تو اس کی گواہی مقبول ہوگی اگرچہ ان کے دین مختلف ہوں مثلاً یہودی کا نصرانی کے خلاف اور نصرانی کا یہودی کے خلاف گواہی دینا جائز ہے امام مالک اور امام شافعی نے فرمایا کہ ذمیوں کی گواہی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف مطلقاً قبول نہ ہوگی خواہ ان کی متین متفق ہوں یا مختلف ہوں۔ ابن ابی یعلیٰ نے فرمایا کہ اگر شاہد اور مشہود علیہ دونوں کا دین ایک ہو تو گواہی قبول کر لی جائے گی ورنہ نہیں۔

ابن ابی یعلیٰ کی دلیل یہ حدیث ہے لا شہادۃ لاهل ملة علی اهل ملة اخرى الا المسلمین فشہادۃ متہم مقبولة علی اهل المذنب یعنی ایہ ملت کے ماننے والے کی شہادت دوسری ملت کے ماننے والے کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ مگر مسلمان لہذا ان کی شہادت تمام ادیان و اولوں کے خلاف مقبول ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ کافر فاسق ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے والکافروں ہم الظالمون کافر ہی ظالم ہیں اور ظالم فاسق ہوتا ہے۔ لہذا کافر فاسق ہوا۔ اور فاسق کی خبر فوراً قبول نہیں کی جاتی، بلکہ اس میں توقف کرنا واجب ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ان جاءکم فاسق ساء فتسینوا ثم لوئی فاسق تمہارے پاس خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کرلو۔ یعنی فوراً قبول نہ کرو بعد توقف کرنا۔ خلاصہ یہ کہ فاسق کی خبر اور شہادت قبول نہیں ہوتی اور کافر بھی چونکہ فاسق ہے لہذا اس کی شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ اسی فاسق ہونے کی وجہ سے کافر کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہوتی پس کافر مرتد کے مانند ہو گیا۔ یعنی جس طرح مرتد کی گواہی مرتد اور غیر مرتد کے حق میں اور ان کے خلاف قبول نہیں ہوتی۔ اسی طرح کافر کی گواہی کافر اور غیر کافروں کے حق میں قبول ہوتی نہ دونوں کے خلاف قبول ہوگی۔ ہدایہ کے اکثر نسخوں میں والکافروں ہم الفاسقون ہے اللہ تعالیٰ نے ان پاک میں والکافروں ہم الظالمون ہے۔ اس کی تصحیح کرتے ہوئے صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے کہ نہایہ میں یہ عبارت اس طرح ہے للکافرین ہم الفاسقون یعنی اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے فرمایا ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق اس

لئے ہیں کہ قرآن میں کفار کو ظالم کہا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا و الکافرون هم الظالمون اور ظالم فاسق ہوتا ہے۔ لہذا کافر بھی فاسق ہوگا۔

ہماری دلیل یہ حدیث ہے ان النبی ﷺ اجاز شہادۃ النصارى بعضهم على بعض یعنی رسول اللہ ﷺ نے نصاریٰ کی شہادت بعض کی بعض کے خلاف جائز قرار دی ہے احناف کی طرف سے بیان کردہ اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ دعویٰ یہ ہے کہ ذمیوں میں بعض کی شہادت بعض کے خلاف جائز ہے اگرچہ انکی ملتیں مختلف ہوں اور دلیل میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے اس میں شہد اور مشہود علیہ دونوں کی ملت ایک ہے یعنی نصرانیت، اگر صاحب ہدایہ نصاریٰ کی جگہ اہل الکتاب کا لفظ ذکر کرتے اور یوں فرماتے ان النبی ﷺ اجاز شہادۃ اهل الکتاب تو دلیل دعویٰ کے موافق ہو جاتا۔ ابن ماجہ میں جابر بن عبد اللہ کے طریق سے یہ حدیث مذکورہ الفاظ سے موجود بھی ہے چنانچہ جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے ان السبی ﷺ اجاز شہادۃ اهل الکتاب بعضهم على بعض۔

احناف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کافر کو اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل ہے اور اپنی نابالغ اولاد پر بھی اور جس شخص کو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ شہادت کا بھی اہل ہوتا ہے لہذا کافر، شہادت کا اہل ہوگا۔ اہل کفر کی گواہی اس کی جنس (کافر) کے خلاف تو قبول کر لی جائے گی لیکن اس کی جنس کے علاوہ (مسلمانوں) کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا یعنی ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ اور مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے میں چونکہ کفار کا غلبہ ہے اس لئے مسلمانوں کے خلاف کفار کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور رہا امام شافعی اور امام مالک کا یہ کہنا کہ کافر، فاسق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کافر کافسق اعتقادی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ فسق اعتقادی مانع شہادت نہیں ہوتا۔ لہذا کافر کافسق اعتقادی مانع شہادت نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کو اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے پرہیز کرتا ہے اور جھوٹ تمام ادیان میں ممنوع اور حرام ہے لہذا کافر بھی جھوٹ کے ممنوع ہونے کی وجہ سے اس سے پرہیز کرے گا۔ اور کافر جب جھوٹ سے پرہیز اور اجتناب کرے گا تو وہ جھوٹ کے ساتھ متہم بھی نہ ہوگا۔ اور جب کافر جھوٹ کے ساتھ متہم نہیں ہے تو اس کی گواہی بھی قبول ہو جائے گی۔

بخلاف المردد..... الخ سے امام شافعی کے قیاس کا جواب ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مردہ کو نہ اپنی ذات پر ولایت ہوتی ہے اور نہ اپنی اولاد صغیر پر۔ پس جب مردہ کو نہ اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے اور نہ اپنی اولاد پر تو کسی دوسرے پر کس طرح ولایت حاصل ہوگی اور جب مردہ کو بالکل ولایت حاصل نہیں ہے تو اس کو شہادت کا بھی حق حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ شہادت کا حق اسی کو حاصل ہوتا ہے جس کو ولایت کا حق حاصل ہے۔

بخلاف شہادۃ الذمی علی المسلم الخ سے امام شافعی کے دوسرے قیاس کا جواب ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مسلمان کے خلاف ذمی کی شہادت قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا اس پر شاہد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ذمی

مسلمان پر بہتان باندھے گا۔ کیونکہ مسلمان کا اس کو مقہور اور زیر نگیں بنا کر رکھنا اس کو غیظ و غضب میں مبتلا رکھے گا۔ پس ذمی اپنے غیظ و
دور کرنے کے لئے مسلمان پر بہتان باندھ سکتا ہے اور اس احتمال کی صورت میں شہادت قبول ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ اور غرض
ہمیں اگرچہ مختلف ہیں لیکن دارالاسلام میں ایک مذہب کا کافر دوسرے مذہب کے کافر کو چونکہ مقہور اور مغلوب نہیں کر سکتا اس لئے ان
کے اندر آپس میں کوئی غیظ بھی نہ ہوگا اور جب آپس میں غیظ و غصہ نہیں ہے تو ایک دوسرے پر بہتان بھی نہ باندھے گا اور جب باہم بہتان
تراشی کا احتمال ختم ہو گیا تو ان کی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف گواہی بھی قبول ہو جائے گی۔

ابن ابی ہاشم کی پیش کردہ حدیث لا شہادۃ لاهل ملة علی اهل ملة اخرى الحدیث - حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ
حدیث باری تعالیٰ کے قول والدین کفروا اولیاء بعض کے مخالف ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کفار آپس میں ایک دوسرے
کے ولی ہیں اور ان کو آپس میں روایت کا حق حاصل ہے اور حدیث سے اس کی نفی ہوتی ہے پس کتاب اللہ کے مقابلہ میں حدیث متروک
ہو جائے گی۔

حربی کی ذمی کے حق میں گواہی معتبر نہیں

قال ولا تقبل شہادۃ الحربی علی الذمی اراد بہ واللہ اعلم المستامن لانه لا ولاية له علیہ لان الذمی من اهل
دارنا وهو اعلیٰ حالا منه

ترجمہ اور ذمی کے خلاف حربی کی گواہی قبول نہ ہوگی واللہ اعلم اس سے مراد وہ حربی ہے جو امان کے کردار اسلام میں آیا ہو۔ اس لئے
کہ حربی کو ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہے۔ کیونکہ ذمی ہرے دار کا رہنے والا ہے اور وہ حربی سے اچھی حالت میں ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ حربی کی شہادت ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ حربی سے مراد وہ حربی
ہے جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا ہو یعنی حربی مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔

دلیل یہ ہے کہ حربی مستامن کو ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حربی مستامن دارالحرب کا باشندہ ہے اور ذمی دارالاسلام کا
رہنے والا ہے۔ اور حکما دارین کا اختلاف وایت کو منقطع کر دیتا ہے۔ یعنی دارالحرب اور دارالاسلام میں سے ایک دار کے رہنے والے کو
دوسرے دار کے رہنے والے پر ولایت کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ پس جب حربی مستامن کو ذمی پر ولایت کا حق حاصل نہیں ہے تو حربی
مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شہادت کا اہل وہی ہوتا ہے جو اہل ولایت میں سے ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ذمی کی حالت حربی مستامن سے بدرجہا بہتر ہے جتنی ذمی اہل اسلام سے زیادہ قریب ہے۔ اور ذمی اہل اسلام
سے زیادہ قریب اس لئے ہے کہ ذمی نے اسلام کا خلیفہ یعنی جزیہ قبول کر لیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ مسلمان کی طرح ذمی کا خون محفوظ
ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کو ناحق قتل کر دیا تو مسلمان کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور اگر مسلمان کی حربی
مستامن کو قتل کر دے تو اس کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جاتا۔ بہر حال ذمی کی حالت حربی مستامن سے بہت بہتر ہے اور اسلام
سے قریب ہونے میں اسی حال والے کے خلاف ادنیٰ حال والے کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا ذمی کے خلاف حربی مستامن کی گواہی
قبول نہ ہوگی۔

فوائد صاحب ہدایہ نے حربی سے حربی مستامن اس لئے مراد لیا ہے کہ حربی غیر مستامن کی گواہی ناممکن ہے کیونکہ شہادت کے لئے قضی کی مجلس ضروری ہے اور قضاء کے لئے دارالاسلام میں مصر اور شہر کا ہونا شرط ہے پس حربی غیر مستامن جو دارالحرب میں مقیم ہے وہ اس شرط کو کس طرح پورا کر سکتا ہے۔ اور اگر حربی دارالاسلام میں بغیر امان کے داخل ہو کر مجلس قضاء میں حاضر ہو گیا تو اس کو چونکہ قہراً اور غلبہ پکڑا جائے گا اس لئے وہ غلام ہوگا اور غلام کی گواہی نہ کسی کے حق میں قبول کی جاتی ہے اور نہ کسی کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔

ذمی کی گواہی حربی کے حق میں قابل قبول ہے

و تقبل شہادۃ الذمی علیہ کشہادۃ المسلم علیہ و علی الذمی و تقبل شہادۃ المستامن بعضهم علی بعض ادا كانوا من اهل دار واحدة وان كانوا من دارین كالروم والترك لا تقبل لان اختلاف الدارين یقطع الولاية ولهذا یمنع التوارث بخلاف الذمی لانه من اهل دار واحدة ولا کذا لک المستامن

ترجمہ اور ذمی کی شہادت حربی کے خلاف قبول کی جائے گی۔ جیسا کہ مسلمان کی شہادت حربی اور ذمی کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ اور جو حربی امان کے کرائے میں بعض کی گواہی بعض کے خلاف قبول ہوگی بشرطیکہ دونوں ایک ملک کے ہوں اور اگر دونوں مختلف ملک کے ہوں جیسے روم اور ترک تو قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اختلاف دارین ولایت کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے باہمی میراث ممنوع ہے۔ برخلاف ذمی کے کہ وہ دارالاسلام میں سے ہے۔ اور مستامن ایسا نہیں ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ ذمی کی شہادت حربی کے خلاف قبول کی جائے گی کیونکہ اسلام سے قریب تر ہونے کی وجہ سے ذمی کا حال اعلیٰ ہے اور حربی کا حال ادنیٰ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اعلیٰ حال والے کی گواہی ادنیٰ حال والے کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ لہذا ذمی کی گواہی حربی کے خلاف قبول کی جائے گی۔ جیسے مسلمان کی شہادت حربی مستامن اور ذمی کے خلاف اسی نکتہ کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے۔ اور اگر چند حربی امان لے کر دارالاسلام میں رہتے ہوں تو ان کی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول کر لی جائے گی بشرطیکہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ہی ملک کے باشندے ہوں یعنی دونوں ایک ہی بادشاہ کی رعیت میں ہوں اور اگر دونوں مستامن حربیوں کے ملک علیحدہ ہوں مثلاً ایک روم کا باشندہ ہو اور دوسرا ترک کا باشندہ ہو تو ان کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ملکوں کا اختلاف ولایت کو ختم کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اختلاف دارین کی وجہ سے باہمی میراث ممنوع ہے۔ یعنی اگر وارث ایک ملک کا باشندہ ہو اور مورث دوسرے ملک کا باشندہ ہو تو ان میں میراث جاری نہیں ہوگی۔

بخلاف الذمی الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب اختلاف دارین ولایت کو قطع کر دیتا ہے تو ذمی کی گواہی مستامن حربی کے خلاف قبول نہ ہونی چاہئے تھی۔ اس لئے کہ ذمی دارالاسلام میں رہتا ہے اور حربی دارالحرب میں رہتا ہے اور یہی اختلاف دارین ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی چونکہ دارالاسلام میں رہتا ہے۔ اس لئے دارالاسلام کی شرافت کی وجہ سے ذمی کے لئے ولایت عامہ ثابت ہوگی۔ جیسا کہ مسلمان کے لئے ولایت عامہ ثابت ہے اور اسی ولایت عامہ کی وجہ سے مسلمان کی گواہی حربی اور ذمی دونوں کے خلاف قبول ہوتی ہے۔ یہ اسی طرح ذمی کے واسطے ولایت عامہ ثابت ہونے کی وجہ سے ذمی کی گواہی حربی کے

خلاف قبول کی جائے گی۔

سوال لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ جب ذمی کو دارالاسلام کی شرافت کی وجہ سے ولایت عامہ حاصل ہے تو ذمی کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول ہونی چاہئے۔ حالانکہ ذمی کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ ذمی کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول کی جائے۔ لیکن اس قیاس کو نص لن یجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔ اور حربی مستامن کے بارے میں چونکہ اس طرح کی کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اس لئے حربی مستامن کے خلاف ذمی کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اور مستامن چونکہ دارالاسلام کا باشندہ نہیں ہے اس لئے اس کو ولایت عامہ حاصل نہ ہوگی۔ اور جب مستامن کو ولایت عامہ حاصل نہیں ہے تو اس کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ اہل ذمہ اگر مختلف ملکوں کے ہوں تو ان کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف قبول کر لی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل ذمہ ذمی ہونے سے پہلے مختلف ملکوں کے تھے لیکن جب وہ ذمی بن کر دارالاسلام میں رہنے لگے تو سب دارالاسلام کے رہنے والے شہر ہوں گے۔ اور سب کا ملک دارالاسلام ہی شمار ہوگا۔ اور جب سب کا ملک دارالاسلام ہو گیا تو اختلاف دارین کہاں رہا۔

جس کی حسنات سیئات پر غالب ہوں اور کبائر سے اجتناب کرے اس کی گواہی قابل قبول ہے

وان كانت الحسرات اغلب من السيئات والرحل يجتنب الكبائر قلت شهادته وان الله بمعصية هذا هو الصحيح في حد العدالة المعتمدة اذ لا بد له من توقي الكبائر كلها وبعد ذلك يعتبر الغالب كما ذكرنا فاما الالمام بمعصية لا ينقدح به العدالة المشروطة فلا يرد به الشهادة المشروعة لان في اعتبار اجتنابه الكل سد بابہ وهو مفتوح احياء للحقوق

ترجمہ اور اگر (کسی شخص کی) نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں اور کبیرہ گناہوں سے پرہیز رکھتا ہو تو اس کی شہادت قبول ہوگی اگرچہ کسی صغیرہ گناہ کا ارتکاب کر لیا ہو عدالت معتبرہ کی تعریف میں یہی صحیح ہے۔ کیونکہ تمام کبیرہ گناہوں سے بچنا ضروری ہے اور اس کے بعد غالب کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ پس چونکہ صغیرہ گناہ کے مرتکب ہو جانے سے عدالت مشروط میں نقص نہیں آتا اس لئے اس کی وجہ سے شہادت مشروطہ کو رد نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ تمام صغیرہ گناہوں سے بچنے کا اعتبار کرنے میں شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ حالانکہ حقوق کو زندہ کرنے کے لئے یہ دروازہ کھلا ہوا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ شہادت میں جو عدالت شرعاً معتبر ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ گواہ ایسا آدمی ہو جو فرائض کو ترک نہ کرتا ہو۔ اور کبائر اور اصرار علی الصغیرہ سے پرہیز رکھتا ہو۔ اور اس کی نیکیاں اس کی چھوٹی چھوٹی برائیوں پر غالب ہوں۔ حاصل یہ کہ کبائر اور اصرار علی الصغیرہ سے بچنا تو نہایت ضروری ہے اس کے بعد غالب کا اعتبار ہوگا یعنی اگر نیکیاں اس کی برائیوں سے زیادہ ہوں تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ اس نے کسی صغیرہ گناہ کا ارتکاب کر لیا ہو۔ کیونکہ گناہ صغیرہ کے ارتکاب سے اس عدالت میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا جو عدالت شہادت میں شرط ہے۔ اور جب نہ صغیرہ کے ارتکاب سے عدالت میں نقصان واقع نہیں ہوتا تو اس کی وجہ سے

شہادت مشروطہ ساقط نہ ہوگی۔ اور گناہ صغیرہ کے ارتکاب سے نقصان اس سے واقع نہیں ہوتا کہ اگر عدالت کے لئے تمام صغیرہ گناہوں سے بچنے کو ضروری قرار دیا جائے تو شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ حالانکہ لوگوں کے حقوق کو زبردستی کرنے کے لئے شہادت کا دروازہ کھل ہوا ہے کیونکہ انبیاء کے بعد کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس سے کسی نہ کسی صغیرہ کا ارتکاب نہ ہوتا ہو۔ پس جب یہ بات ہے اور شہادت کا دروازہ بھی کھلا ہوا ہے تو شہادت کے لئے تمام صغائر سے بچنا ضروری ہوگا۔

غیر مختون کی گواہی کا حکم

قال وتقبل شہادۃ الاقلف لانه لا یحل بالعدالة الا اذا ترکہ استخفافا بالدين لانه لم یبق بهذا الصیغ عدلا

ترجمہ اور غیر مختون کی شہادت مقبول ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اس کی عدالت میں مغل نہیں ہے مگر جب اس نے اس کو دین میں حقیر سمجھ کر چھوڑا ہو کیونکہ وہ اس حرکت سے عادل نہیں رہے گا۔

تشریح اقلف غیر مختون، بے ختنہ، ختنہ ہمارے نزدیک سنت ہے اور اس کے قائل امام مالک ہیں۔ اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک واجب ہے۔ ختنہ کے لئے امام ابو حنیفہ نے کوئی وقت مقرر نہیں فرمایا ہے۔ البتہ متاخرین نے سات سال سے دس سال تک کا وقت مقرر کیا ہے۔ اور بعض نے ولادت کے ساتویں دن یا ساتویں دن کے بعد کو متعین کیا ہے۔ کیونکہ حسنین کی ختنہ ولادت سے ساتویں دن ہوئی یا ساتویں دن کے بعد ہوئی اور بعض نے کہا کہ بچہ جب دسویں سال میں ہو تو اس کی ختنہ کی جائے گی۔

بہر حال صاحب قدوری رقم طراز ہیں کہ غیر مختون کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ ختنہ ہمارے نزدیک سنت ہے اور ترک سنت عداوت میں مغل نہیں ہوتی۔ لہذا ختنہ کا نہ ہونا اس کی عدالت میں مغل نہ ہوگا اور جب غیر مختون ہونا اس کی عدالت میں مغل نہیں ہے تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ ہاں اگر سنت سے اعراض کر کے دین کو حقیر سمجھ کر اس نے ختنہ کو ترک کیا ہے تو یقیناً اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ اس حرکت سے عادل کیا مسلمان بھی باقی نہ رہا۔ اور جب عادل نہ رہا بلکہ مسلمان ہی نہ رہا تو اس کی گواہی کس طرح قبول ہو سکتی ہے لیکن اگر کسی عذر کی وجہ سے ختنہ کو ترک کیا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔

خصی کی گواہی قبول ہے

قال والخصی فان عمر رضی اللہ عنہ قبل شہادۃ علقمة الحصى ولانه قطع عضو منه ظلما فصار کما اذا قطعت یدہ

ترجمہ اور خصی کی گواہی قبول ہے۔ اس سے کہ حضرت عمرؓ نے علقمہ خصی کی گواہی قبول کی ہے اور اس لئے کہ خصی کا ایک عضو ظلماً کاٹا گیا ہے پس ایسا ہو گیا جیسا کہ ہاتھ کاٹا گیا ہے۔

تشریح خصی وہ شخص ہے جس کے خصیتیں نکال دیئے گئے ہوں۔ صاحب قدوری نے کہا کہ خصی کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون کے خلاف شراب پینے کے سلسلے میں علقمہ خصی کی گواہی قبول کی ہے۔ قدامہ بن مظعون صلیبی ہیں غزوہ بدر اور دیگر تمام غزوات میں شرکت کی ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ اور حفصہ بنت عمرؓ کے ماموں ہیں۔ حضرت عمرؓ

نے ن کو بحرین کا عامل مقرر فرمایا تھا مگر پھر معزوں فرما دیا تھا۔ مختصر واقعہ یہ ہے کہ عبدالقیس بن البحرین کے سردار جارد نے قدامہ بن مضعون کے خلاف گواہی دی کہ یہ شراب پیتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تیرے ساتھ کوئی دوسرا گواہ ہے۔ مقدمہ خصی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس کو شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے اپنے بہنوئی قدامہ کو گورے گلوائے اور ان کو معزول کر دیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ خصی کا عضو (خصیتین) ظلم کا ٹاگیا ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ اگر کسی کے تمام اعضاء ظلم کا ٹپ دیئے گئے ہوں تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہیں ہوتی اور جب عدالت ساقط نہیں ہوتی تو اس کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔ ہاں اگر کسی نے برضاء و رغبت اپنا خصی نکال ڈال ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ولد الزنا کی گواہی کا حکم

قال وولد الزناء لان فسق الابوين لا يوجب فسق الولد ككفرهما وهو مسلم وقال مالك لا تقبل في الزناء لانه يجب ان يكون غيره كمثلهم قلنا العدل لا يحتار ذالك ولا يستحبه والكلام في العدل

ترجمہ اور ولد الزنا کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ والدین کا فسق اولاد کے فسق کو واجب نہیں کرتا ہے۔ جیسے والدین کا کفر حاکم نکہ ولد مسلمان ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ زنا کے مقدمہ میں ولد الزنا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ اس کے علاوہ بھی اس کے مثل ہو تو وہ متہم ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ عادل آدمی جھوٹی گواہی اختیار نہیں کرے گا اور نہ اس کو پسند کرے گا۔ اور گفتگو عادل میں ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ ولد الزنا کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ زنا کا ارتکاب کرنے سے والدین فاسق ہوئے ہیں اور والدین کا فسق ہونا ان کے کافر ہونے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اور والدین کا کافر ہونا مسلمان بیٹے کی شہادت سے مانع ہے۔ یعنی والدین کے کافر ہونے کے باوجود مسلمان بیٹے کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ پس والدین کے فسق ہونے کی صورت میں بیٹے کی شہادت بدرجہ اولیٰ قبول ہوگی۔ اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول ولا تسزوا ذرۃ وذرۃ اخری سے بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ آیت کی روشنی میں والدین کا گناہ اولاد کے سر نہیں تھوپا جاسکتا ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ ولد الزنا کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اس کے مثل ہو۔ جیسا کہ مثل مشہور ہے کہ گھڑا یہ چاہتا ہے کہ ساری دنیا مجھ جیسی ہو جائے۔ اور جب وہ اس بات کو پسند کرے گا تو وہ زنا کے مقدمہ میں اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا اس کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہ ہوگی۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اس صورت میں ہے جب ولد الزنا عادل ہو اور عادل آدمی محض اس وجہ سے کہ دوسرا آدمی بھی مجھ جیسا ہو جائے، جھوٹی گواہی اختیار نہیں کرے گا اور نہ دوسرے کی نسبت ایسا پسند کرے گا۔ اور جب یہ بات ہے تو ولد الزنا اپنی گواہی میں متہم نہ ہوگا اور جب ولد الزنا اپنی گواہی میں متہم نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کرنے میں کیا مضائقہ ہے۔

خنثی کی گواہی کا حکم

قال وشهادة الخنثی جائزۃ لانه رجل وامرأة وشهادة الجنسین مقبولة بالنسب

ترجمہ اور خنثی کی گواہی جائز ہے کیونکہ وہ مرد ہے یا عورت ہے اور نص کی رو سے دونوں کی گواہی مقبول ہے۔
تشریح خنثی وہ ہے جس کے اندر مرد و عورت دونوں کی عدست پیدائشی ہو۔ پس اگر خنثی عادل ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ یہ مرد ہوگا یا عورت ہوگی اور قرآن سے ثابت ہے کہ دونوں کی گواہی مقبول ہے چنانچہ ارشاد ہے واستشهدوا شہدیس من رجالکم فان لم یکنوا رجلین فرجل وامرأتان۔ احتیاط یہ ہے کہ خنثی کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت گواہی دے۔ کیونکہ خنثی اگر عورت ہوگی تو اس صورت میں ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں گی۔ اور اگر خنثی مرد ہے تو اس صورت میں دو مرد گواہ ہوں گے اور عورت زائد ہوگی۔ اور یہ بھی مناسب ہے کہ حدود و قصاص میں خنثی کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ خنثی میں عورت ہونے کا بھی احتمال ہے حالانکہ حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

عمال کی گواہی جائز ہے

قال وشهادة العمال جائزۃ والمراد عمال السلطان عند عامة المشائخ لان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم وقيل العامل اذا كان وجيها في الناس ذا مروءة لا يحازف في كلامه تقبل شهادته كما مر عن ابي يوسف في الفاسق لانه لو جأهته لا يقدم على الكذب حفظا للمروءة ولمهابته لا يستاجر على الشهادة الكاذبة

ترجمہ اور عمال کی گواہی جائز ہے اور عامۃ المشائخ کے نزدیک سلطان کے عمل مراد ہیں۔ کیونکہ نفس عمل فسق نہیں ہے مگر جب یہ لوگ ظلم پر مددگار ہوں اور کہا گیا کہ عمل جب لوگوں میں وجیہ صاحب مروت ہو، اپنے کلام میں بے ہودہ گو نہ ہو، تو اس کی شہادت قبول ہوگی۔ جیسا کہ فاسق کے بارے میں ابو یوسفؒ سے گزر چکا ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ پر اقدام نہیں کرے گا تاکہ اس کی مروت محفوظ رہے اور اپنی ہیبت کی وجہ سے جھوٹی گواہی پر اجرت پر نہیں لیا جائے گا۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ عمل کی گواہی جائز ہے اور عمل سے سلطان کے وہ عمل مراد ہیں جو حقوق واجبہ وصول کرنے میں سلطان کی مدد کرتے ہیں۔ جیسے خراج اور سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والے حضرات، کیونکہ خود عمل کوئی فسق نہیں۔ اور عمل ہونا فسق اس لئے نہیں کہ بڑے بڑے صحابہ عمل تھے۔ ہاں اگر عمال سلطان بادشاہ کے ظلم پر مددگار ہوں جیسے آج کل سلطان کے ظلم پر سلطان کی مدد کرتے ہیں تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ ظلم پر مدد کرنے کی وجہ سے ان کی عدالت ساقط ہوگئی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ عامل اگر ظلم پر مددگار ہو مگر لوگوں میں باوجاہت اور بامروت ہو۔ اور بے تکی اور بے ہودہ باتیں نہ کرتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے فسق کے سلسلہ میں گزر چکا ہے کہ فسق اگر باوجاہت اور بامروت ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ ظلم پر مدد کرنے والا عامل اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ بولنے پر اقدام نہیں کرے گا تاکہ اس کی مروت محفوظ رہے اور اپنی ہیبت کی وجہ سے جھوٹی گواہی پر اجیر اور مزدور نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ پس جب وجاہت اور ہیبت کی وجہ سے جھوٹ کی تہمت ختم ہوگئی تو گواہی

قبول کرنے میں کیا مضائقہ ہے۔

دو مردوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس کا مدعی ہے تو ان کی گواہی قابل قبول ہے

قال واذا شهد الرجلان اباهما اوصى للی فلاں والوصی يدعی ذالک فهو جائز استحسانا وان انکر الوصی لم یجرو فی القیاس لا یجوز وان ادعی وعلى هذا اذا شهد الموصی لهما بدالک او غریمان لهما على المیت دین او للمیت علیهما دین وشهد الوصیان انه اوصی الی هذا الرجل معهما وجه القیاس انها شهادة للشاهد لعود المنفعة الیه وحده الاستحسان للقاضی ولایة نصب الوصی اذا کان طالبا والموت معروفا فیکفی القاضی بهذه الشهادة مؤنة التعین لا ان یتثبت بها شیء فصار كالقرعة والوصیان اذا اقران معهما ثالثا یملک القاضی نصب ثالث معهما لعجزهما عن التصرف باعترافهما بحلاف ما اذا اسکر او لم یعرف الموت لانه لیس له ولایة نصب الوصی فتكون الشهادة هی الموجبة وفی الغریمین للمیت علیهما دین تقبل الشهادة وان لم یکن الموت معروفا لایهما یقران على انفسهما فیثبت الموت باعترافهما فی حقهما

ترجمہ اور اگر دو مردوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس کا مدعی ہے تو یہ استحساناً جائز ہے اور اگر وصی منکر ہو تو جائز نہیں ہے اور قیاس میں جائز نہیں اگرچہ مدعی ہو اور اسی پر اگر دو شخصوں نے جن کے واسطے وصیت کی گئی، اس کی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا میت پر قرضہ ہے یا جن پر میت کا قرضہ ہے یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے اس شخص کو ہم دونوں کے ساتھ وصی بنایا ہے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود گواہ کے واسطے ہے کیونکہ اس گواہی کی منفعت خود گواہ کو پہنچتی ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے جبکہ اس کا طاب ہو۔ اور موت معروف ہو۔ پس قاضی اس شہادت کی وجہ سے تعین کی تکلیف سے کفایت کرے گا۔ یہ نہیں کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی جائے گی۔ پس یہ قرضہ کے مانند ہو گیا۔ اور دونوں وصیوں نے جب یہ اقرار کر لیا کہ دونوں کے ساتھ ایک تیسرا وصی ہے تو قاضی ان دونوں کیساتھ ایک تیسرا وصی مقرر کرنے کا مالک ہوگا کیونکہ یہ دونوں اپنے اقرار کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہیں۔ برخلاف اس کے جب وصی نے انکار کیا یا موت معروف نہ ہو اس لئے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت نہیں ہے۔ پس یہی گواہی موجب ہوگی۔ اور دونوں قرضداروں کی صورت میں جن پر میت کا قرضہ ہے گواہی قبول ہو جائے گی اگرچہ موت معروف نہ ہو۔ کیونکہ یہ دونوں اپنی ذات پر قرضہ کا اقرار کرتے ہیں۔ پس ان دونوں کے حق میں ان دونوں کے اعتراف سے موت ثابت ہو جائیگی۔

تشریح۔ اس عبارت میں پانچ مسکے مذکور ہیں

۱۔ دو مردوں نے یہ گواہ دی کہ ہمارے مرحوم باپ نے حامد کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی یعنی حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

۲۔ دو شخصوں نے جن کے واسطے اس کی وصیت کی گئی ہے یہ گواہی دی کہ فلاں مرحوم نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اپنے وصی

ہو نیکامی ہے۔

۳۔ دو قرض خواہوں نے جن کا میت پر قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

۴۔ دو قرضداروں نے جن پر میت کا قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

۵۔ دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے حامد کو ہمارے ساتھ اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

ان پانچوں مسئلوں کا حکم یہ ہے کہ شہادت قیاساً جائز نہیں ہے یہی قول امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا ہے البتہ استحساناً جائز ہے اور اگر وصی یعنی حامد اپنے وصی ہونے کا منکر ہو تو یہ شہادت نہ قیاساً جائز ہے اور نہ استحساناً جائز ہے۔ وہی کے مدعی ہونے کی صورت میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں مسائل میں گواہی کا نفع خود گواہوں کو پہنچتا ہے اور ہم وہ گواہی جس کا نفع خود گواہ کو پہنچتا ہو قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا مذکورہ مسائل میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

رہی یہ بات کہ مذکورہ مسائل میں گواہی کا نفع خود گواہ کو اس طرح پہنچتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں گواہوں یعنی دونوں وارثوں کا یہ فائدہ ہے کہ ان کو ایک کار گزار مل گیا جو ان کے حقوق کو زندہ کرے گا اور ان کو ان کا حق میراث دیگا۔ دوسرے اور تیسرے مسئلہ میں یہ فائدہ ہے کہ گواہ یعنی موصلی لہما اور قرضخواہ، وصی کے ذریعہ اپنا مال وصیت اور مال دین وصول کریں گے۔ چوتھے مسئلہ میں یہ فائدہ ہے کہ گواہ یعنی قرضدار وصی کو قرضہ کا مال دے کر خود بری ہو جائیں گے اور پانچویں مسئلہ میں یہ فائدہ ہے کہ گواہوں یعنی دونوں وصیوں کو مال کے اندر تصرف کرنے اور دوسروں سے مطالبہ کرنے میں ایک مددگار مل جائے گا۔ بہر حال پانچوں صورتوں میں گواہوں کا کچھ نہ کچھ نفع ہے۔ اور جس گواہی میں گواہوں کا نفع شامل ہو وہ گواہی تہمت کہ وجہ سے قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا مذکورہ صورتوں میں بھی مذکورہ گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے جب کہ وصی اپنے وصی ہونے پر راضی ہو۔ اور میت کا مرنا لوگوں میں معروف و مشہور ہو۔ یعنی اگر میت کا مرنا ثابت ہو جائے اور اس کا کوئی وصی نہ ہو یا میت کا وصی ہو لیکن اس نے اپنے عاجز ہونے کا دعویٰ کر دیا ہو تو دونوں صورتوں میں قاضی کے لئے وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے تاکہ لوگوں کے اموال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں ہاں قاضی پر یہ واجب ہے کہ وہ ایسے شخص کو وصی منتخب کرے جو امانتدار، دیانتدار، دیندار، ہوشیار اور کار گزار ہو پس مذکورہ مسائل میں حامد کا وصی ہونا گواہوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہوا بلکہ اس کا وصی ہونا تو قاضی ہی کے حکم سے ثابت ہوا ہے۔ البتہ اس گواہی سے قاضی وصی کو دیانت و امانت کی شرط کے ساتھ متعین کرنے کی زحمت سے بچ گیا، یعنی قاضی کو وصی تلاش کرنے کی جو زحمت اٹھانا پڑتی اس گواہی کی وجہ سے اس محنت سے بچ گیا ہے۔ اس گواہی کی مثال ایسی ہے جیسے قرضہ کہ قرضہ سے کسی چیز کو ثابت نہیں کیا جاتا بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے قرضہ ڈالا جاتا ہے۔ مثلاً قاضی نے کسی جگہ کا ہزارہ کیا اور طے کیا کہ فلاں کو اتنا دیا جائے اور فلاں کو اتنا دیا جائے مگر یہ طے نہیں کیا کہ کس کو کس جانب دیا جائے بلکہ انہوں نے قرضہ سے خود یہ کام کر لیا تو قرضہ ڈالنے سے قاضی اس زحمت سے بچ گیا۔ اسی طرح قاضی کو میت کے واسطے وصی مقرر کرنا پڑتا تو غور کرنا پڑتا کہ اس کام کے لئے کون مناسب ہے اور کون مناسب نہیں ہے۔ پس قاضی نے حامد کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کیا ہے اور مذکورہ گواہی سے اس کا وصی ہونا ثابت نہیں کیا ہے بلکہ گواہی سے صرف

تلاش کرنے کی زحمت سے بچ گیا ہے۔

حاصل یہ کہ یہ شہادت درحقیقت شہادت نہیں ہے بلکہ وصی کا تعین کرنے میں قاضی کی مدد کرنا ہے اور جب یہ شہادت حقیقتہً شہادت نہیں ہے تو یہ ہنا کہ اس شہادت کا نفع واسم کو پہنچتا ہے، نہ کہ وصی کے ہونا کہ قاضی کے وصی مقرر کرنے سے ان لوگوں کو نفع پہنچا ہے۔ تو دونوں کی گواہی چونکہ حقیقتہً گواہی نہیں ہے اس لئے ان کی اپنی ظاہری گواہی سے ان کو کوئی نفع نہیں پہنچا ہے۔

والوصیان اذا اقرا الح سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ پانچویں مسئلہ میں جب میت کے لئے پہلے دو وصی مقرر ہیں تو قاضی کو تیسرا وصی مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا تیسرا وصی پہلے دو وصیوں کی شہادت سے مقرر ہوگا اور جب تیسرا وصی پہلے دو وصیوں کی شہادت سے مقرر ہوا ہے اور اس شہادت میں دونوں وصیوں کا بھی نفع ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا تو یہ دونوں وصی اپنی شہادت میں متہم ہوں گے۔ اور متہم فی الشہادت کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا ان کی گواہی بھی قبول نہ ہونی چاہئے تھی۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں وصیوں نے جب یہ قرار کیا کہ ہمارے ساتھ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے تو گویا ان دونوں نے اس بات کا اقرار کیا کہ ہم دونوں کا مورا کرنے سے عاجز ہیں۔ اور جب یہ دونوں کا مورا کرنے سے عاجز ہو گئے تو قاضی کے لئے یہ اختیار ہو گیا کہ وہ ان کے ساتھ ایک تیسرا وصی مقرر کرے پس یہ تیسرا وصی قاضی کے مقرر کرنے سے مقرر ہوا ہے نہ کہ دونوں وصیوں کی شہادت سے ان کی شہادت سے صرف یہ فائدہ ہوا ہے کہ قاضی وصی تلاش کرنے کی زحمت سے بچ گیا ہے۔ بہر حال تیسرا وصی جب قاضی کے مقرر کرنے سے مقرر ہوا ہے اور ان وصیوں کے مقرر کرنے سے مقرر نہیں ہوا تو ان کا اپنی شہادت میں متہم ہونے کا سوال بھی پیدا نہ ہوگا ہاں اگر وصی اپنے وصی ہونے کا منکر ہو یا میت کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مذکورہ حضرات کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ وصی کے منکر ہونے کی صورت میں قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو وصی قبول کرنے پر مجبور کرے۔ اور موت میت مشہور نہ ہونے کی صورت میں بھی قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ پس جب دونوں صورتوں میں قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں مذکورہ گواہوں کی گواہی سے وصی ہونا ثابت ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ مذکورہ حضرات اپنی شہادت میں متہم ہیں اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا ان دونوں صورتوں میں بھی ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ البتہ چونکہ صورت میں جب دو قرضداروں نے جن پر میت کا قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے تو یہ گواہی قبول ہوگی اگرچہ میت کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ دونوں حضرات اپنی ذات پر قرضہ کا اقرار کرتے ہیں۔ لہذا تہمت منقح ہوگی۔ کیونکہ اس اقرار میں ان کا نفع کم اور نقصان زیادہ ہے۔ اور جب نقصان زیادہ ہے تو یہ خود ان کی ذات کے خلاف شہادت ہوگی۔ اور نسان کی شہادت (اقرار) اپنی ذات کے خلاف مقبول ہوتی ہے۔ لہذا ان کی شہادت بھی مقبول ہوگی۔ اور رہا میت کا مرنا تو وہ ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا۔

دو مردوں نے اپنے غائب باپ کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے
فلاں شخص کو قرضہ وصول کرنے کا وکیل بنایا، وکیل نے دعویٰ کیا یا انکار کیا
تو ان دونوں کی گواہی قبول نہیں

وان شهدا ان باہما الغائب و کله بقبض دیونہ بالكوفة فادعی الوکیل او انکر لم تقبل شہادتہما لان
القاضی لا یملک نصب الوکیل عن الغائب فلو ثبت انما یثبت بشہادتہما وہی غیر موجهة لمکان التهمة

ترجمہ اور اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ان کے غائب باپ نے فلاں کو کوفہ میں اپنے قرضے وصول کرنے کا وکیل کیا ہے۔ پس
وکیل نے دعویٰ کیا یا انکار کیا تو ان دونوں کی شہادت قبول نہ ہوگی کیونکہ غائب کی طرف سے قاضی کو وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔
پس اگر وکالت ثابت ہو تو ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہوگی۔ اور ان دونوں کی گواہی تہمت کی وجہ سے موجب نہیں ہے۔

تشریح صورت مسہ یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ ہمارے باپ نے جو غائب ہے فلاں شخص مثلاً خالد کو اس بات کا
وکیل کیا ہے کہ وہ کوفہ میں اس کے قرضوں کو وصول کرے گا، تو ان کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی وکیل خواہ اپنے وکیل ہونے کا مدعی ہو خواہ
منکر ہو۔

دلیل یہ ہے کہ قاضی کو کسی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لہذا یہ وکالت قاضی کے حکم سے ثابت نہ ہوگی بلکہ
ان گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوگی۔ اور اس گواہی میں تہمت ہے بایں طور کہ بیٹوں نے اپنے باپ کے حق میں گواہی دی ہے اور تہمت کی
وجہ سے گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا ان دونوں کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

خالص جرح پر قاضی شہادت نہ سنے اور نہ فیصلہ دے

قال ولا یسمع القاضی الشہادۃ علی جرح مجرد ولا یحکم بذالک لان الفسق مما لا یدخل تحت الحکم
لان له الرفع بالتوبة فلا یتحقق الالزام ولان فیہ ہتک الستر والستر واجب والاشاعة حرام وانما یرخص
ضرورة احیاء الحقوق و ذالک فیما یدخل تحت الحکم الا اذا شہدوا علی اقرار المدعی بذالک لان
الاقرار مما یدخل تحت الحکم

ترجمہ خالص جرح پر قاضی شہادت نہ سنے گا اور نہ اس کے مطابق حکم دے گا۔ اس لئے کہ فسق ان چیزوں میں سے ہے جو حکم قضا کے
تحت داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ توبہ سے دور ہو جاتا ہے۔ تو الزام متحقق نہ ہوگا۔ اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں پردہ دری ہے حالانکہ
چھپانا واجب ہے اور پھیلانا حرام ہے اور پردہ دری حقوق زندہ کرنے کی ضرورت سے جائز ہوتی ہے اور یہ ایسی چیز ہے۔
حکم قضا کے تحت داخل ہوتا ہے لیکن اگر گواہوں نے گواہی دی اس بارے میں مدعی کے اقرار پر (تو قاضی حکم دے گا) اس لئے اقرار ان
چیزوں میں سے ہے جو حکم قضا کے تحت داخل ہوتا ہے۔

تشریح جرح طعن کرنا، عیب لگانا، جرح کی دو قسمیں ہیں :-

۲۔ جرح غیر مجرد

۱۔ جرح مجرد

جرح مجرد وہ ہے جس کی وجہ سے نہ شریعت کا حق واجب ہوتا ہو اور نہ بندہ کا حق واجب ہوتا ہو اور جرح مجرد حاکم کے حکم کے تحت بھی داخل نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ فسق ہیں یا زانی ہیں یا شرابی ہیں یا سودخور ہیں۔ تو یہ مدعی کے گواہوں پر جرح مجرد ہے کیونکہ یہ کہنے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اب اگر مدعی علیہ اس پر گواہ پیش کر دے تو یہ جرح مجرد پر گواہی ہے اور جس جرح کی وجہ سے شریعت یا بندہ کا حق واجب ہوتا ہو اس کو جرح غیر مجرد کہتے ہیں۔ اور جرح غیر مجرد حاکم کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔ مثلاً مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہوں نے زنا کیا ہے یا پوری کی ہے یا شراب پی ہے تو اس سے چونکہ شریعت کا حق یعنی حد واجب ہوتی ہے اس لئے یہ جرح غیر مجرد ہے اور اگر مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے مدعی کے وہوں سے ایک ہزار روپیہ کے عوض اس بات پر صلہ کی ہے کہ وہ میرے خلاف گواہی نہ دیں اور میں ایک ہزار روپیہ ادا بھی کر چکا ہوں یا انہوں نے یہ شرط پوری نہیں کی اور میں اس جرح سے پہلے ہی سے اپنے ادا کئے ہوئے ایک ہزار روپیہ کو مانگ رہا ہوں تو اس سے چونکہ بندے کا حق یعنی گواہوں پر ایک ہزار روپیہ کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ قاضی کے حکم کے تحت بھی داخل ہوتا ہے اس لئے یہ بھی جرح غیر مجرد ہے اب اگر مدعی علیہ کے گواہوں نے اس پر گواہی دیدی تو یہ جرح غیر مجرد پر گواہی ہوگی۔

اس تمہید کے بعد مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مدعی نے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش سے مگر مدعی علیہ نے ان گواہوں پر جرح مجرد کرتے ہوئے کہا کہ مدعی کے یہ گواہ فسق ہیں یا زانی ہیں یا شرابی ہیں یا سودخور ہیں اور مدعی علیہ نے اپنی اس جرح مجرد پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو قاضی اس جرح مجرد پر مدعی علیہ کے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریگا اور نہ اس جرح کے مطابق حکم دیگا۔

دلیل... یہ ہے کہ قاضی شہادت اس لئے قبول کرتا ہے تاکہ اس شہادت کی بنیاد پر حکم دے جب حکم دینے کے واسطے شہادت قبول کی جاتی ہے تو ضروری ہے کہ مشہود بہ ایسی چیز ہو جو حاکم کے حکم کے تحت داخل ہو تاکہ حاکم کا حکم نہ کرنا ہیضہ ہو بلکہ حاکم کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوتا کیونکہ حاکم کا حکم نہ کرنا ہیضہ ہے حالانکہ قاضی اس حاکم کی وسعت میں فسق کو زہم کرنا نہیں ہے کیوں کہ فسق ایک چیز ہے جس کو توبہ کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے۔ پس جب فسق کو توبہ کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے تو فسق میں الزام کے معنی متحقق نہ ہوں گے اور جب اس میں الزام کے معنی متحقق نہیں ہوتے تو یہ حاکم کے حکم کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور جب فسق حاکم کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوتا تو اس پر شہادت بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ شہادت اس چیز پر قبول کی جاتی ہے جو چیز حاکم کے حکم کے تحت داخل ہو سکتی ہو۔

دوسری دلیل... یہ ہے کہ مدعی علیہ کے گواہوں کا مدعی کے گواہوں کے فسق ہونے یا زنا کار ہونے یا شراب نوش ہونے یا سودخور ہونے کی گواہی دینا یعنی جرح مجرد پر گواہی دینا خود مدعی علیہ کے گواہوں کو فسق کر دیتا ہے اور فسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا مدعی علیہ کے گواہوں کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ مذکورہ گواہی سے مدعی علیہ کے گواہوں کی فسق ہو جاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس گواہی سے مسلمانوں یعنی مدعی کے گواہوں کی پردہ داری ہوگی ورنہ ان کی بدکاری ہوگی میں مشتہر ہوگی حالانکہ برائیوں کو چھپانا واجب اور بلا ضرورت پھیلانا حرام ہے چنانچہ حق جل مجدہ کا ارشاد ہے ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشۃ فی الذین امنوا لہم عذاب الیم فی الدنیا والآخرۃ یعنی جو لوگ چاہتے ہیں کہ چرچا ہو بدکاری کا ایمان والوں میں ان کے لئے دنیا اور

آخرت میں دردناک عذاب ہے۔ ملاحظہ ہو باری تعالیٰ نے فاحشہ اور بدکاری کے افسس، پروعید شدید بیان فرمائی ہے اور وعید فعل حرام پر آتی ہے ہذا فاحشہ اور بدکاری کا پھیلانا فعل حرام ہوا اور فعل حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے۔ بدکاری اور برائیوں کو پھیلانے والا فاسق ہوگا پس جب مدعی علیہ کے گواہ نے قاضی کی بھری مجلس میں مدعی کے گواہوں کو زنا کار، شہ اب نوش اور سود خور اور فسق و فاجر کہا تو مدعی علیہ کے گواہ اشاعت فاحشہ کی وجہ سے خود فسق ہو گئے اور فاسق کی گواہی چونکہ قبول نہیں کی جاتی اس لئے مدعی علیہ کے گواہوں کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ البتہ شریعت اور بندوں کے حقوق کو زندہ کرنے کی غرض سے اشاعت فاحشہ کی اجازت دی گئی ہے اور حقوق کو زندہ کرنا قاضی کے حکم کے تحت بھی داخل ہوتا ہے اس کی تفصیل جرح غیر مجرد کی تعریف کے تحت گزر چکی ہے۔ الا ادا شہدوا۔ الخ مستثنیٰ منقطع ہے اور اس کا تعلق لا ینفک عن الفسق مما لا یدخل تحت الحکمہ سے ہے حاصل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے گواہوں نے اگر مدعی کے گواہوں کے فسق ہونے کی گواہی دی اور یہ کہا کہ یہ فسق ہیں یعنی زنا یا شہ اب نوش یا سود خور ہیں۔ مدعی علیہ میں تو یہ گواہی قبول نہیں کی جاتی کیوں کہ فسق قاضی کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر مدعی علیہ کے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے یہ اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تو قاضی اس گواہی کو قبول کرے گا۔ اور اس کے مطابق حکم دیگا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔

مدعی علیہ نے گواہ قائم کئے کہ مدعی کے گواہ کرایہ کے ہیں تو یہ مینہ قبول نہیں ہوں گے

قال ولو اقام المدعى عليه البيعة ان المدعى استاجر الشهود لم نقل لانه شهادة على حرح مجرد والاستيجار وان كان امرا زائدا عليه فلا خصم في اباته لان المدعى عليه في ذلك اجنبى عنه حتى لو اقام المدعى عليه البيعة ان المدعى استاجر الشهود بعشرة دراهم ليؤدوا الشهادة واعطاهم العشرة من مال الذى كان في يده تقل لانه خصم في ذلك ثم يست الحرح بناء عليه وكذا اذا اقامها على انى صالحت هؤلاء الشهود على كذا من المال ودفعته اليهم على ان لا يشهدوا على بهذا الباطل وقد شهدوا وطالبهم برّد ذلك المال ولهذا قلنا انه لو اقام البيعة ان الشاهد عمد او محدود في قذف او شارب خمر او قاذف او شريك المدعى تقبل

ترجمہ اور اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر یا بے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ جرح مجرد پر شہادت ہے اور اجرت پر لینا اگرچہ جرح مجرہ پر ایک امر زائد ہے لیکن مدعی علیہ اس کے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے۔ کیونکہ مدعی علیہ اس بارے میں مدعی سے اجنبی ہے۔ حتیٰ کہ اگر مدعی علیہ نے بینہ پیش کیا کہ مدعی نے دس درہم کے عوض گواہوں کو اس لئے اجرت پر لیا ہے تاکہ وہ گواہی ادا کریں اور ان گواہوں کو دس درہم اس مال میں سے دیئے ہیں جو مال مدعی کے قبضہ میں (میرا) موجود تھا تو مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ مدعی علیہ اس بارے میں خصم ہو گیا ہے۔ پھر جرح اسی بنا پر ثابت ہوگی۔ اور اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے ان گواہوں سے اس قدر مال پر یہ صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس باطل بات کی گواہی نہ دیں اور وہ مال میں ان کو دے بھی چکا حالانکہ وہ گواہی دے چکے۔ اور مدعی علیہ نے ان سے اس مال کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مدعی علیہ نے بینہ پیش کیا کہ گواہ غلام ہے یا محدود فی اعتداف ہے یا شراب نوش ہے یا بہتان لگانے والا ہے یا مدعی کا

شریک ہے تو مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول ہوگا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ مدعی نے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے مجلس قاضی میں جن گواہوں کو پیش کیا ہے اگر مدعی علیہ نے ان پر جرح کرتے ہوئے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ مدعی نے مذکورہ گواہ اجرت پر عمل کئے ہیں تو مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ مدعی علیہ کی طرف سے جرح مجرد پر شہادت پیش کرنا ہے۔ اور پہلے نزر چکا ہے کہ جرح مجرد پر شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا مدعی علیہ کی طرف سے پیش کردہ مذکورہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔

والاستیجار وان كان امراً ائذا علیہ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ مدعی نے کرایہ کے گواہ پیش کئے ہیں یہ جرح مجرد نہیں ہے بلکہ اس میں ایک امر زائد کو ثابت کیا گیا ہے اور وہ امر زائد مدعی کا گواہوں کو کرایہ پر حاصل کرنا ہے اور امر کو ثابت کرنا مدعی کے حق کو ثابت کرنا ہے لہذا اس سے ضمن جرح بھی ثابت ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب اس نے یہ کہا کہ یہ کرایہ کے گواہ ہیں تو گویا یہ کہا کہ یہ گواہ جھوٹے اور فاسق و فاجر ہیں۔ بہرحال جب مدعی علیہ نے اصلاً مدعی کے حق استیجار کو ثابت کیا ہے اور جرح ضمناً ثابت ہوئی ہے تو یہ جرح مجرد نہ رہی بلکہ جرح غیر مجرد ہو گئی کیونکہ جس جرح میں بند۔ کا حق ثابت ہوتا ہو وہ جرح غیر مجرد ہوتی ہے۔ اور سابق میں نزر چکا ہے کہ جرح غیر مجرد پر جو شہادت پیش کی جاتی ہے اس کو قبول کیا جاتا ہے لہذا مدعی علیہ کی اس شہادت کو بھی قبول کیا جانا چاہئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ گواہوں کو اجرت پر لینے کو ثابت کرنا اگرچہ جرح مجرد پر ایک امر زائد ہے لیکن مدعی علیہ مدعی کے واسطے کسی حق کو ثابت کرنے میں چونکہ مدعی کی طرف سے کوئی نائب اور خصم نہیں ہے بلکہ اس بارے میں اس سے اجنبی ہے اور مدعی علیہ کا اجرت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے مدعی علیہ کا مدعی کے واسطے حق استیجار کو ثابت کرنا معتبر نہ ہوگا۔ اور جب مدعی کے واسطے حق استیجار کو ثابت کرنا معتبر نہ رہا تو محض جرح باقی رہی اور محض جرح اور جرح مجرد پر گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا مدعی علیہ کی طرف سے پیش کردہ مذکورہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہی پیش کی کہ مدعی نے دس درہم کے عوض گواہوں کو کرایہ پر لیا ہے تاکہ وہ گواہی دیں اور یہ دس درہم میرے مال سے دیئے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں موجود تھا تو مدعی علیہ کے یہ گواہ قبول ہوں گے اور قاضی اس کے مطابق حکم دے گا کیونکہ مدعی علیہ نے جب یہ کہا کہ مدعی نے اجرت کی رقم یعنی دس درہم میرے مال میں سے دیئے ہیں تو مدعی علیہ اس بارے میں مدعی کا خصم ہو گیا پھر جرح اس پر مبنی ہو کر ثابت ہوگی۔ یعنی مدعی علیہ نے اصلاً تو یہ کہا ہے کہ اجرت کی رقم میرے مال سے دی گئی ہے مگر اس پر یہ بات بھی مبنی ہوئی کہ مدعی کے گواہ جھوٹے اور فاسق و فاجر ہیں اور یہ بہرحال مدعی علیہ کی طرف سے جرح ہے مگر چونکہ اس جرح میں بندہ یعنی مدعی علیہ کا حق بھی ثابت ہوتا ہے اس لیے یہ جرح مجرد نہ ہوگی بلکہ جرح مرئس اور غیر مجرد ہوگی اور جرح غیر مجرد پر گواہی قبول کی جاتی ہے جیسا کہ پہلے نزر چکا۔ لہذا اس صورت میں بھی مدعی علیہ کی طرف سے پیش کردہ گواہی قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں نے مدعی کے ان گواہوں سے اس قدر مال پر یہ صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس غلط بات کی گواہی نہ دیں حالانکہ ان گواہوں نے میرے خلاف گواہی دی ہے اور میں ان کو وہ مال دے چکا ہوں۔ پس مدعی علیہ نے ان گواہوں سے مطابہ کیا کہ وہ میرا مال واپس کر دیں تو مدعی علیہ کا بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ یہ جرح غیر مجرد ہے اور جرح غیر مجرد پر بینہ قبول ہوتا ہے۔ ہاں اگر مدعی علیہ نے یہ نہ کہا ہو کہ میں ان کو مال ادا کر چکا ہوں تو یہ جرح

مجرد ہوگی اور اس پر بیہ قبول نہ ہوگا۔ چونکہ جرح مجرد پر شہادت قبول نہیں ہوتی اور جرح غیر مجرد پر قبول ہوتی ہے۔ اس سے صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بیہ قیام کیا کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا شہادتیں ہیں یا بتان تراش ہیں یا دعویٰ کے مال میں مدعی کے شریک ہیں تو مدعی علیہ کا یہ بیہ قبول ہوگا۔ کیونکہ تمام صورتوں میں جرح غیر مجرد ہے۔ اور جرح غیر مجرد پر بیہ قبول ہوتا ہے ہذا ان صورتوں میں بھی مدعی علیہ کا بیہ قبول ہوگا ان صورتوں میں جرح غیر مجرد اس لئے ہے کہ جرح غیر مجرد اس کو کہتے ہیں جس میں اللہ یا بندے کا حق ثابت ہوتا ہے۔ اور مذکورہ صورتوں میں یہ بات موجود ہے کیونکہ مدعی علیہ نے جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں تو گویا مدعی علیہ نے گواہوں کے رقیق ہونے کو ثابت کیا۔ اور رقیق ہونا حصہ ایک قسم کا شخص ہے اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ رقیق کی شہادت دسبب رلیا جاتا ہے اور کسی کی شہادت دسبب رلیا جاتا ہے۔ پس گواہوں کو غلام بہرہ برآمدہ یہ حق ثابت کیا ہے۔ اور جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ محدود فی القذف ہیں تو گویا یہ کہا کہ اس کی شہادت مردود ہے۔ اور کسی کی شہادت مردود کرنا یہ بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ شہادتیں ہیں انہوں نے شہادتیں ہی کہیں کہ ان پر حد شرب خمر واجب ہے۔ اور حد شرب خمر بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ بتان تراش ہیں تو گویا یہ کہا کہ ان پر حد قذف واجب ہے اور حد قذف میں اگرچہ بندے کا بھی حق ہے اور اللہ کا بھی حق ہے مگر اللہ کا حق واجب ہے بہر حال ان صورتوں میں چونکہ اللہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے ان تمام صورتوں میں جرح غیر مجرد ہوں۔ اور اگر مدعی علیہ نے اس پر بیہ قیام کیا کہ مدعی کے گواہ مال دعویٰ میں مدعی کے ساتھ شریک ہیں تو مدعی کے گواہ اپنی شہادت میں متہم ہو گئے۔ اور متہم کی گواہی مردود ہوتی ہے۔ لہذا مدعی علیہ کا بیہ قبول ہوگا اور مدعی کے گواہوں کی گواہی مردود ہوگی۔

گواہی دی اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا اور کہا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں بہم ہو گیا ہے گواہی قبول کی جائیگی یا نہیں

قال ومن شهد ولم يبرح حتى قال اوهمت بعض شهادتي فان كان عدلا جارت شهادته ومعنى قوله اوهمت اى اخطأت بنسيان ما كان بحق على ذكره او بزيادة كانت باطلة ووجه ان الشاهد قد يبتلى بمثل هذه المحللة لمياهه مجلس القضاء فكان العذر واضحا فقبل ادا تداركه فى اوانه وهو عدل بحلاف ما ادا قام عن المجلس ثم عاد وقال اوهمت لانه يروهم الريادة من المدعى بنبيس وخيانة فوجب الاحتياط ولان بمجلس ادا اتحد لحق الملحق باصل الشهادة فصار ككلام واحد ولا كذا لك اذا اختلفت دعوى هذا ادا وقع العقد فى بعض الحدود او فى بعض السب وهذا اذا كان موضع شبهة فاما ادا لم يكن كذلك فبإعادة الكلام قبل ان يدع لمظلة الشهادة وما يجرى مجرى ذالك وان قام عن المجلس بعد ان يكون عدلا وعن ابى حنيفة وانى يوسف انه يقبل قوله فى غير المجلس ادا كان عدلا والظاهر ما ذكرنا

ترجمہ اور جس شخص نے گواہی دی اور (اپنی جگہ سے) نہیں ہٹا یہاں تک کہ اس نے کہا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں بہم ہو گیا ہے تو اس کی گواہی جائز ہے۔ اور باتیں کے قول اوهمت کے معنی یہ ہیں کہ جو مجھے حق ہے۔ ادا تھا وہ بھول کر میں چوک کیا۔ یہ جو غلط تھا اس کو زیادہ مر گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مجلس قضائے بیت میں مبتلا ہو جاتا ہے لہذا عذر واضح

ہے۔ پس جب اپنے وقت میں اس کا تدارک کر لیا اور وہ عادل ہے تو گواہی قبول ہو جائے گی۔ برخلاف اس کے اگر وہ مجلس سے ہٹا ہو گیا پھر واپس آ کر کہا کہ میں وہم میں پڑ گیا کیونکہ اس میں مدعی کی طرف سے بطور تلبیس یا خیانت کے زیادتی کا وہم ہے ہذا احتیاط واجب ہے۔ اور اس لئے کہ مجلس اگر متحد ہو تو ملحق اصل شہادت کے ساتھ مل جاتی ہے تو یہ کلام واحد کے مانند ہو گیا۔ اور جب مجلس مختلف ہو تو ایسا نہیں ہے۔ اور اسی پر جب بعض حدود یا نسب میں غلطی واقع ہو۔ اور یہ اس وقت ہے جب شبہ کا موقع ہو لیکن اگر متقاضی شبہ نہ ہو تو کلام کا اعادہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً گواہ غلط شہادت چھوڑ دے یا اس کے قائم مقام ہو اگرچہ مجلس سے ہٹا ہو گیا ہو بعد اس کے کہ وہ عادل ہو اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ غیہ مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہوگا بشرطیکہ وہ عادل ہو اور ظاہر وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گواہی دی اور ابھی تک مجلس قاضی سے جدا نہیں ہوا بعد اسی جد ہٹے ہٹے کہا کہ گواہی میں مجھ سے کچھ چوک ہو گئی ہے تو قاضی کے نزدیک اگر اس کا عادل ہونا ظاہر ہو تو اس کی گواہی جائز رہے گی۔ چوک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کو بیان کرنا ضروری تھ بھول کر اس کو بیان نہ کر سکا۔ یا جس چیز کا بیان کرنا غلط تھا وہ زیادہ کر دیا۔

جواز شہادت کی دلیل یہ ہے کہ مجلس قاضی کی ہیبت سے گواہ کبھی اس طرہ کی بھول چوک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ پس گواہ کا عذر واضح ہے اور جب گواہ کا عذر واضح ہے تو اس کی شہادت قبول ہوگی بشرطیکہ گواہ عادل ہو اور اس غلطی کا تدارک اس کے وقت میں کر لے اور تدارک کا وقت قاضی کی مجلس سے جدا ہونے سے پہلے ہے۔ اور اگر گواہ قاضی کی مجلس سے اٹھ کر چلا گیا اور پھر واپس آ کر کہا کہ مجھ سے گواہی دینے میں کچھ چوک ہو گئی ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں یہ وہم ہے کہ مدعی نے گواہ کو اپنے دے کر کچھ اضافہ کرا لیا ہو۔ مثلاً ابتداء کہا کہ مدعی کے مدعی علیہ پر پانچ سو روپیہ ہیں۔ پھر مجلس قاضی سے جدا ہونے کے بعد واپس آ کر کہا کہ مجھ سے گواہی میں غلطی ہو گئی مدعی کے مدعی علیہ پر پانچ سو روپیہ ہیں۔ ایک ہزار روپیہ ہیں اور یہ بھی وہم ہے کہ مدعی علیہ نے گواہ کو اپنے دے کر کچھ کمی کرائی ہو۔ مثلاً گواہ نے ابتداء کہا کہ مدعی کے مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ ہیں۔ پھر قاضی کی مجلس سے جدا ہونے کے بعد واپس آ کر کہا کہ ایک ہزار نہیں بلکہ پانچ سو روپیہ ہیں۔ بہرحال مجلس قاضی سے جدا ہونے کی صورت میں چونکہ مدعی یا مدعی علیہ کی طرف سے خیانت اور فریب کا وہم ہے۔ اس لئے اس گواہی کو قبول نہ کر کے احتیاط کرنا واجب ہے اور مجلس قاضی سے جدا نہ ہونے کی صورت میں چونکہ یہ وہم نہیں ہے اس لئے اس صورت میں گواہی قبول کر لی جائے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مجلس سے جدا نہ ہونے کی صورت میں چونکہ گواہ کی مجلس متحد ہے۔ اور اتحاد مجلس متفرق وقت تو جمع کرتا ہے، یعنی ایک مجلس میں اگر متفرق کلام ہوں تو وہ ایک ہی کلام شمار ہوتا ہے۔ اس لئے گواہ کا کلام ملحق (جس زیادتی یا کمی کو لاحق کیا گیا ہے) اصل شہادت کے ساتھ مل کر کلام واحد ہو جائے گا۔ اور گواہ کی شہادت ثانیہ یعنی گواہی میں ترمیم قبول کر لی جائے گی لیکن جب گواہ قاضی کی مجلس سے جدا ہو گیا تو اس کے دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف مجلس کی وجہ سے انقطاع ہو گیا ہے اور جب دونوں کلاموں کے درمیان انقطاع ہو گیا تو ملحق (جس کو لاحق کیا گیا ہے) اصل شہادت کے ساتھ لاحق نہ ہوگا اور اس کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنا ابتدائی کلام تو خود ہی رد کر دیا ہے۔ لہذا اس کو قبول کرنے کا کیا سوال پیدا ہوگا اور ثانی کلام خیانت کی تہمت کی وجہ سے قبول نہ ہوگا۔ اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس کی وجہ سے احکام میں جو فرق ہے یہی فرق اس وقت ہوگا جب کسی حد یا نسب بیان کرنے میں غلطی واقع ہو جائے۔

مثلاً گواہوں نے زنا کی گواہی دیتے ہوئے کہا کہ فعل زنا فلاں مکان کی شرقی جانب میں واقع ہوا ہے۔ پھر اگر مجلس قاضی میں کھڑے کھڑے کہا کہ نہیں بلکہ غربی جانب میں واقع ہوا ہے تو یہ شہادت اور ترمیم قبول کر لی جائے گی۔ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد دوبارہ واپس آ کر کہا تو اس کی یہ شہادت قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کا نسب بیان کرتے ہوئے کہا خالد بن شہد بن حامد پھر مجلس کے اندر اندر کہا نہیں بلکہ خالد بن عرف بن حامد تو اس کی شہادت اور ترمیم قبول کر لی جائے گی۔ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد واپس آ کر کہا تو قبول نہ کی جائے گی۔

وہذا اذا كان سے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اتحاد مجلس کی صورت میں گواہ کی طرف سے پیش کردہ ترمیم کا قبول کیا جانا اور اختلاف مجلس کی صورت میں قبول نہ کیا جانا اس وقت ہے جب کہ فریب اور خیانت کے شبہ کا مقام ہو۔ اور اگر شبہ کا مقام نہ ہو تو اعدہ کلام اور ترمیم جائز ہے خواہ مجلس متحد ہو خواہ مختلف ہو بشرطیکہ گواہ کا دل ہو مثلاً ابتداء گواہ فقط الشہد کہنا بھوں گیا حالانکہ اس لفظ کا تلفظ شہادت کے لئے شرط ہے یا مدعی یا مدعی عیہ کا نام بھول کر چھوڑ دیا یا ان میں سے کسی کی طرف اشارہ کرنا بھول گیا پھر بعد میں خیال آیا اور کلام کا اعدہ کر یا تو یہ جائز ہے خواہ مجلس کے اندر اندر اعدہ کیا ہو خواہ مجلس بدل جانے کے بعد اعدہ کیا ہو لیکن گواہ کا دل ہونا شرط ہے۔ اور اگر گواہ کا عادل ہونا ظاہر نہ ہو تو قاضی لوگوں سے دریافت کرے گا، اگر انہوں نے کہا کہ یہ گواہ عادی ہے تو بھی اس کی شہادت اور ترمیم قبول کر لی جائے گی اور اگر کہا کہ غیر عادل ہے تو اس کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اب تک کی تمام تفصیلات ہر الروایہ کے مطابق ہیں لیکن امام الخلیفہ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ گواہ اگر عادل ہو تو اس کا قول اور ترمیم جس طرح اتحاد مجلس کی صورت میں قبول ہوگا اسی طرح اختلاف مجلس کی صورت میں بھی قبول ہوگا مقام خواہ شبہ کا ہو یا شبہ کا نہ ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ وہی ہے جو تفصیل ہم ذکر کر چکے ہیں۔ جمیل احمد عفی عنہ

باب الاختلاف فی الشہادۃ

ترجمہ..... یہ باب گواہی میں اختلاف کرنے کے بیان میں ہے

تشریح شہادت میں گواہوں کے اتفاق کرنے کے احکام کے بعد اختلاف شہادت کے احکام کو بیان کیا جا رہا ہے اور طبیعت کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اختلاف شہادت کو اتفاق شہادت سے مؤخر کیا جائے۔ کیونکہ اتفاق اصل ہے اور اختلاف جہل اور کذب وغیرہ عارض کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب اختلاف شہادت طبعاً مؤخر ہے تو اس کو وضعاً بھی مؤخر کر دیا گیا تاکہ وضع اور طبع کے درمیان تناسب باقی رہے۔

گواہی دعویٰ کے موافق ہو تو قابل قبول اور نہ مردود

قال الشہادۃ اذا وافقت الدعوی قبلت وان خالفتها لم تقبل لان تقدم الدعوی فی حقوق العباد شرط قبول الشہادۃ وقد وجدت فیما یوافقها وانعدمت فیما یخالفها

ترجمہ گواہی اگر دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر دعویٰ کے مخالف ہو تو قبول نہ ہوگی کیونکہ بندوں کے حقوق میں دعویٰ کا مقدم

ہونا قبولیت شہادت کے لئے شرط ہے اور یہ ایسی گواہی میں پایا گیا جو دعویٰ کے موافق ہے اور ایسی گواہی میں جو دعویٰ کے مخالف ہو یہ بات معدوم ہے۔

تشریح دعویٰ کہتے ہیں ایسے شخص کی مجلس میں اپنے حق کا مطالبہ کرنا جس کو حق ثابت ہونے کے بعد چھٹکارا دینے کا اختیار حاصل ہو۔ صاحب قدوری نے کہا کہ شہادت اگر دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر مخالف ہو تو قبول نہ ہوگی۔ موافق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دعویٰ اور شہادت نوع، کم، کیف، زمان، مکان، فعل، انفع، وضع، ملک، نسبت کے اعتبار سے متحد ہوں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دس دینار کا دعویٰ کیا اور شاہد نے دس درہم کی شہادت دی تو نوع میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی اور اگر ایک شخص نے دوسرے پر دس درہم کا دعویٰ کیا اور گواہ نے تیس درہم کی گواہی دی تو کیفیت کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے پر سرخ کپڑا چرانے کا دعویٰ کیا اور گواہ نے سفید پیرے کی گواہی دی تو کیف میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے میرے باپ کو یوم نحر میں دیوبند میں قتل کیا ہے اور گواہ نے گواہی دی کہ یوم فطر میں سہارنپور میں قتل کیا ہے تو زمان اور مکان میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے میرا مشینزہ پھاڑا اور اس نے اندر کی چیزیں ضائع کر دی ہیں اور گواہ نے گواہی دی کہ یہ مشینزہ خود مدعی کے پاس پھنسا ہے تو فعل و انفع میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے غریبی جانب کی زمین کا اور گواہ نے غریبی جانب کی زمین کی گواہی دی تو وضع میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں چیز میری ملک ہے اور گواہ نے گواہی دی کہ اس کے لڑکے کی ملک ہے تو ملک میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص میرا غلام ہے اس کو میری فلاں باندی نے جنا ہے۔ گواہ نے گواہی دی کہ اس کے علاوہ دوسری باندی نے جنا ہے تو نسبت میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ بہر حال مذکورہ چیزوں میں اگر اتحاد پایا گیا تو شہادت دعویٰ کے موافق ہوگی ورنہ مخالف ہوگی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ موافقت کی صورت میں شہادت قبول ہوگی۔ اور مخالفت کی صورت میں قبول نہ ہوگی یہ ہے کہ حقوق العباد میں قبولیت شہادت کے لئے دعویٰ کا مقدم ہونا شرط ہے اور موافقت کی صورت میں یہ شرط موجود ہے ہذا شہادت قبول ہوں اور مخالفت کی صورت میں یہ شرط معدوم ہے ہذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ قبولیت شہادت کے لئے دعویٰ کا مقدم ہونا شرط کیوں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قضی فیصل خصوصیات کے لئے مقرر ہوتا ہے۔ پس فیصل خصوصیات کے لئے خصومت کا پہلے ہونا ضروری ہے اور خصومت سے دعویٰ ہی مراد ہے لہذا دعویٰ کا پہلے ہونا ضروری ہوگا۔ اور موافقت کی صورت میں یہ شرط اس لئے موجود ہے کہ شہادت کہتے ہیں دعویٰ کی تصدیق کرنے کو۔ لہذا جب گواہ شہادت دے گا تو گویا وہ دعویٰ کی تصدیق کرے گا اور تصدیق کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کی تصدیق کی جائے گی وہ پہلے سے موجود ہو۔ پس موافقت کی صورت میں دعویٰ کا مقدم ہونا پایا گیا اور جب مقدم دعویٰ جو قبولیت شہادت کی شرط ہے پایا گیا تو شہادت بھی قبول ہوں۔ اور مخالفت کی صورت میں شاہد کا صدق معتبر ہوتا ہے نہ کہ مدعی کا۔ لہذا شاہد جب دعویٰ کی مخالفت کرے گا تو گویا اس نے دعویٰ کی تکذیب اور تردید کی اور جب دعویٰ کی تکذیب اور تردید ہوگی تو دعویٰ کا ہونا نہ ہونا برابر ہو گیا۔ اور جب دعویٰ کا ہونا نہ ہونا برابر ہو گیا تو مقدم دعویٰ جو قبولیت شہادت کی شرط ہے نہیں پایا گیا اور

جب قیوت کی شرط نہیں پائی گئی تو شہادت قبول نہ ہوں۔

گواہوں کا گواہی میں لفظاً اور معناً اتفاق معتبر ہے

قال و يعتبر اتفاق الشاهدين في اللفظ والمعنى عند ابي حنيفة فان شهد احدهما بالف والاخر بالفين لم يضر الشهادة عنده وعندهما تفعل على الالف اذا كان المدعى يدعى الالفين وعلى هذا المانة والماتان والطفقة والطفقتان والطفقة والنلت لهما انهما اتفقا على الالف او الطفقة ومفرد احدهما بالزيادة فثبت ما اجمعه عليه دون ما تفرد به احدهما فصار كالف والالف والحمس مائة ولا يبي حنيفة انهما اختلفا لفظاً ودالك يدل على اختلاف المعنى لانه يستفاد باللفظ وهذا لان الالف لا يعبر به عن الالفين بل هما جملتان متبستان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد فصار كما اذا اختلف جنس المس

ترجمہ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ اور معنی میں متفق ہونا معتبر ہے۔ پس اگر ان میں سے ایک گواہ نے ایک بار دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ہزار پر دہائی قبول ہوں۔ شہادت مدعی دو ہزار کا دعوی کرتا ہو اور اسی پر ایک سو، اور دوسو، ایک طلاق اور دو طلاق، ایک طلاق اور تین طلاق کا اختلاف ہے۔ صاحبین کا خیال یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار یا ایک طلاق پر اتفاق کیا اور ایک گواہ زیادتی کے ساتھ متفرد ہے پس جس پر دونوں متفق ہیں وہ ثابت ہو جائیگا اور جن کے ساتھ ان میں سے ایک متفرد ہے وہ ثابت نہ ہوگا پس یہ ایک ہزار اور ایک ہزار کے مانند ہو گیا۔ امام ابو حنیفہ کا خیال یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظاً اختلاف کیا ہے اور یہ معنی کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ معنی غلط سے متنازع ہوتا ہے اس لئے کہ لفظ الف (ایک ہزار) سے الفس (دو ہزار) کی تعبیر نہیں ہوتی ہے بلکہ دونوں جملہ جدا جہاں ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک پر ایک گواہ حاصل ہوا ہذا ایسا ہو گیا جیسے جنس میں اختلاف کیا ہو۔

تشریح صاحب قندھاری نے فرمایا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہوں کا لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے متفق ہونا ضروری ہے لیکن اگر تردید کے وجہ سے غلطی اختلاف ہو گیا تو یہ مانع شہادت نہ ہوگا مثلاً ایک گواہ نے بیوی گواہی دی اور دوسرے نے بیویوں کو گواہی دی تو یہ گواہی قبول ہوگی اگرچہ غلطی اختلاف ہے مگر یہ اختلاف تردید کے وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ بیوی اور بیویوں مترادف ہیں۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ میں بھی متفق ہونا ضروری ہے اور معنی میں متفق ہونا بھی ضروری ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف معنی میں متفق ہونا ضروری ہے لفظوں میں متفق ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ مدعی نے اگر کسی پر دو ہزار روپیہ کا دعوی کیا اور پھر اس پر پینہ پیش کیا مگر ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار روپیہ کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک کمتر پر قبول کر لی جائے گی یہی اختلاف اس وقت ہے جب کہ مدعی دو ہزار روپیہ کا دعوی کرے اور اس کا ایک گواہ ایک سو گواہی دے اور دوسرا دوسو گواہی دے یا بیوی نے دعوی کیا کہ میرے شوہر نے مجھ کو دوطریق دی ہیں مگر گواہوں میں سے ایک نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے دو طلاق کی گواہی دی یا عورت نے تین طلاق کا دعوی کیا مگر ایک گواہ نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے تین طلاقوں کی گواہی دی تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی باطل ہے اور صاحبین کے نزدیک کمتر پر قبول کر لی جائیگی۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے کبتر پر تو اتفاق کر لیا ہے یعنی متن کے مسئلہ میں ایک ہزار پر اور شرح کے مسئلہ میں ایک سو پر اور ایک طلاق پر تو دونوں گواہ متفق ہیں، البتہ ایک گواہ نے کچھ زیادتی کی ہے یعنی متن کے مسئلہ میں ایک ہزار کی زیادتی کی ہے اور شرح کے مسئلہ میں ایک سو کی اور ایک طلاق یا دو طلاق کی زیادتی کی ہے پس جب مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں یعنی ایک ہزار یا ایک سو یا ایک طلاق و مقدار ثابت ہو جائے گی اور جس مقدار پر فقط ایک نے گواہی دی ہے یعنی مزید ایک ہزار یا مزید ایک سو یا مزید ایک طلاق یا دو طلاق، وہ مقدار گواہ کے لئے رہ جائے گی وجہ سے ثابت نہ ہوگی۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے پر بیڑھ ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا مگر ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو شاہدین کے ایک ہزار پر لفظ اور معنی اتفاق کر لینے کی وجہ سے ایک ہزار پر گواہی بالاتفاق قبول کر دی جاتی ہے ہذا اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی کمتر مقدار پر گواہی قبول کر لی جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی تو دونوں نے لفظ اختلاف کیا ہے۔ اور اختلاف لفظ دالت کرتا ہے اختلاف معنی پریموں کہ معنی لفظ ہی سے مستفاد ہوتا ہے۔ پس جب غنم میں اختلاف ہو یا تو معنی میں بھی اختلاف ہوگا اور اختلاف لفظ اختلاف معنی پر اس وجہ سے بھی دالت کرتا ہے کہ مثلاً لفظ الف (ایک ہزار) سے دو ہزار کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے اور لفظ الفیس (دو ہزار) سے ایک ہزار کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے۔ پس دونوں گواہوں میں سے ہر ایک کا کلام دوسرے کے کلام کے مغائر ہوگا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کے کلام کا مدلول دوسرے کے کلام کے مدلول کا مغائر اور مباین ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر کلام پر ایک گواہ رہا یعنی ایک ہزار پر ایک گواہ رہا اور دو ہزار پر ایک گواہ رہا۔ اور یہ بات پہلے نثر چکی ہے کہ شہادت دو گواہوں کی گواہی کا نام ہے۔ ہذا اسی ایک کے کلام پر بھی شہادت نام نہیں پائی گئی۔ اور جب شہادت نامہ نہیں پائی گئی تو اس کو قبول بھی نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے گواہوں نے جنس مال میں اختلاف کیا ہو۔ مثلاً ایک گواہ نے ہزار درہم کی اور دوسرے نے ایک سو دینار کی گواہی دی ہو تو یہ گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ پس اسی طرح ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی صورت میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ایک نے ہزار کی دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ

کا دعویٰ کرتا ہے تو ہزار میں شاہدین کی گواہی قبول کی جائیگی

قال وان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمس مائة والمدعى يدعى الف وخمس مائة قبلت الشہادۃ علی الالف لاتفاق الشاہدین علیہا لفظا ومعنی لان الالف والخمس مائة حملتان عطف احدهما علی الاخری والعطف یقرر الاول و نظیرہ الطلقة والصلقة والصف والمائة والمائة والحمدسون بحلاف العشرة والحمسة عشر لانه ليس بينهما حرف العطف فهو نظير الالف والالف

ترجمہ اور اگر دو گواہوں میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کی اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار پر لفظاً اور معنی اتفاق کر لیا ہے اس لئے کہ ایک ہزار اور

پانچ سو دو جملہ ہیں ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف اول کو ثابت کرنا ہے۔ اور اس کی نظیر ایک طلاق اور یرہ طلاق ہے اور ایک سو اور ڈیڑھ سو ہے۔ برخلاف دس اور پندرہ کے اس کے ان کے درمیان حرف عطف نہیں ہے۔ پس یہ ایک ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہے۔

تشریح گزشتہ مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک شاہدین کا لفظ اور معنی میں متفق ہونا قبولیت شہادت کی شرط ہے۔ اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر دونوں گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی اور مدعی بھی یرہ ہزار کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک ہزار درہم پر گواہی قبول ہو جائیگی۔ اور وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہ ایک ہزار پر لفظ بھی متفق ہیں اور معنی بھی متفق ہیں۔ معنی متفق ہونا تو ظاہر ہے۔ کیونکہ یرہ ہزار کے ضمن میں ایک ہزار بھی موجود ہے۔ اور لفظ اتفاق اس لئے ہے کہ الالف والخمس مائۃ (ایک ہزار اور پانچ سو) دو جملہ ہیں۔ دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کیا گیا ہے یعنی خمس مائۃ کا الالف پر عطف کیا گیا ہے۔ اور عطف اول یعنی معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے۔ لہذا جس گواہ نے ایک ہزار اور پانچ سو کی گواہی دی اس نے بھی اولاً ایک ہزار کی گواہی دی ہے۔ پس ایک ہزار پر دونوں گواہوں کا اتفاق پایا گیا۔ اور جب ایک ہزار پر دونوں گواہ لفظ اور معنی دونوں طرح متفق ہو گئے تو قبولیت شہادت کی شرط پائی جانے کی وجہ سے ایک ہزار پر گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک گواہ نے کسی کی طرف سے ایک طلاق کی گواہی دی اور ایک نے ایک طلاق اور نصف طلاق کی گواہی دی اور مدعی ایک اور نصف طلاق کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک طلاق ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر ایک گواہ نے ایک سو درہم کی گواہی دی اور ایک نے ایک سو پچاس درہم کی گواہی دی اور مدعی بھی ایک سو پچاس کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک سو درہم کی گواہی ثابت ہو جائے گی۔ لیکن اگر ایک گواہ نے دس درہم کی گواہی دی اور ایک نے پندرہ درہم کی گواہی دی تو چونکہ خمسة عشر میں خمسة اور عشر کے درمیان حرف عطف نہیں ہے اس لئے خمسة عشر ایک حکم ہوگا اور خمسة عشر، اور صرف عشر کے درمیان بتائیں ہوگا پس گویا ایک گواہ نے جس پر گواہی دی ہے دوسرے نے اس کے خلاف پر گواہی دی ہے۔ اور جب ایسا ہے دونوں گواہوں کا متفق ہونا نہیں پایا گیا۔ اور جب گواہوں کا اتفاق نہ ہو سکے تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ پس یہ ایک ہزار دو ہزار کی نظیر ہے۔

فوائد ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کی صورت میں ایک ہزار پر اور ایک سو اور ایک سو پچاس کی صورت میں ایک سو پر گواہی اس وقت قبول ہوگی جبکہ یہ عبارت عربی میں ہو یا اردو میں حرف واؤ درمیان میں لائے۔ مثلاً یوں کہے ایک ہزار اور پانچ سو، ایک سو اور پچاس۔ اور اگر اردو کے محاورہ کے مطابق گواہ ایک ہزار پانچ سو یا پندرہ سو کہے یا ڈیڑھ ہزار کہے تو گواہی قبول نہ ہونی چاہئے جیسے ایک سو پچاس یا ڈیڑھ سو کہنے میں یہی حکم ہے کیونکہ قبولیت شہادت کا مدار حرف عطف پر تھا اور وہ اس صورت میں پایا نہیں گیا۔ جمیل

مدعی نے مدعی علیہ پر ایک ہی ہزار کا دعویٰ کیا لہذا ڈیڑھ ہزار والے کی گواہی باطل ہے

وان قال المدعی لم یکن لی علیہ الا الالف فشهادة الذی شہد بالالف والخمس مائۃ باطلۃ لانه کذب المدعی فی المشہود بہ و کذا اذا سکت الا عن دعوی الالف لان التکذیب ظاہر فلا بد من التوفیق ولو قال کان اصل حقى الف وخمس مائۃ ولكنى استوفيت خمس مائۃ او ابراته عنها قبلت لتوفيقه

ترجمہ اور اُردی نے کہا کہ مدعی علیہ پر یہ ایک ہزار کے سوا کچھ نہ تھا تو اس شخص کی گواہی جس نے ایک ہزار اور پانچ سو کی گواہی دی ہے باطل ہے۔ کیونکہ مدعی نے مشہود میں خود اس کی تکذیب کی ہے اور اسی طرح جبکہ ایک ہزار کے دعویٰ کے علاوہ سے سکوت کیا ہو اس لئے کہ تکذیب ظاہر ہے۔ لہذا توفیق ضروری ہے اور اُردی نے کہا کہ میرا اصلی حق ایک ہزار اور پانچ سو تھا۔ لیکن میں نے پانچ سو وصول کر لئے یا مدعی کو پانچ سو سے بری کر دیا تو اس کے توفیق دینے کی وجہ سے گواہی قبول ہو جائے گی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے دعویٰ کیا کہ میرا ایک ہزار کے علاوہ مدعی علیہ پر کچھ نہیں تھا۔ تو جس گواہ نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی ہے اس کی گواہی باطل ہو جائیگی اور اس کی گواہی باطل ہونے کے بعد چونکہ دعویٰ پر ایک گواہ باقی رہ گیا ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے کچھ ثابت نہیں ہوتا ہے اس لئے فقط ایک آدمی کی گواہی سے ایک ہزار بھی ثابت نہ ہوگا زیادتی یعنی ڈیڑھ ہزار پر گواہی دینے والے کی گواہی اس سے باطل ہے کہ جس مقدار کی اس نے گواہی دی ہے مدعی نے خود اس کی تکذیب کی ہے پس مدعی کے تکذیب کرنے کے بعد اس کی گواہی کے قبول ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہے کہ مدعی نے فقط پانچ سو میں اس کی تکذیب کی ہے اور ایک ہزار میں اس کی تکذیب نہیں کی ہے۔ لہذا ایک ہزار میں اس کی شہادت کو معتبر مان کر قاضی کو ایک ہزار کا فیصلہ کر دینا چاہئے جیسا کہ اگر کسی نے کسی کے لئے ڈیڑھ ہزار روپیہ کا اقرار کیا ہو مگر مقررہ پانچ سو میں اس کی تکذیب کی اور ایک ہزار میں تصدیق کی۔ تو قاضی ایک ہزار روپیہ کا فیصلہ کر دے گا اس کا جواب یہ ہے کہ مدعی نے گواہ کی تکذیب کی تو گویا اس کو فاسق قرار دیا اور فاسق کی شہادت معتبر نہیں ہوتی ہے اس لئے اس گواہ کی شہادت معتبر نہ ہوگی اور دوسرا گواہ چونکہ اکیلا ہے اس لئے اس کی گواہی پر فیصلہ نہ ہوگا اور با اقرار تو مقرر اقرار کرنے والے کا عادل ہونا شرط نہیں ہے لہذا مقررہ کے مقرر کو فاسق قرار دینے کے باوجود اس کا اقرار معتبر ہوگا اور قاضی اس کے اقرار پر فیصلہ کر دے گا اسی طرح اُردی نے ایک ہزار کا دعویٰ کیا اور باقی کے بارے میں سکوت کیا نہ تصدیق کی اور نہ تکذیب کی تو بھی قاضی مدعی کے لئے ایک ہزار کا فیصلہ نہ دے گا کیوں کہ مدعی نے جب ایک ہزار کا دعویٰ کیا تو گویا پانچ سو کے بارے میں ڈیڑھ ہزار پر گواہی دینے والے گواہ کی تکذیب کی حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی کی طرف سے تکذیب ظاہر ہی طور پر ثابت ہے اور جب مدعی کی طرف سے تکذیب ثابت ہے تو مدعی کے دعویٰ اور ڈیڑھ ہزار پر گواہی دینے والے کی گواہی میں توفیق دینے بغیر شہادت بھی قبول نہ ہوگی اور جب ایک گواہ کی شہادت قبول نہیں ہوتی تو دوسرے گواہ کے تنہا ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی پر بھی کوئی فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ ہاں اگر مدعی نے کہا کہ میرا اصل حق تو ڈیڑھ ہزار ہی تھا مگر میں پانچ سو روپیہ وصول کر چکا یا میں نے مدعی علیہ کو پانچ سو روپیہ سے بری کر دیا تو مدعی کے اپنے دعویٰ اور گواہ کی گواہی کے درمیان توفیق دینے کی وجہ سے اس کی گواہی قبول ہو جائے گی۔ یعنی مدعی کے دعویٰ اور گواہ کی گواہی کے درمیان اس طرح موافقت ہوگئی کہ گواہ نے اصلی معاملہ یعنی ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی۔ اور مدعی نے درمیانی واقعہ بیان کیا کہ میں نے اس میں سے پانچ سو روپیہ وصول پائے یا معاف کر دیئے۔ جس کی گواہ کو خبر نہ تھی لہذا میں نے ایک ہزار کا دعویٰ کیا پس اس طرح چونکہ دعویٰ اور گواہی میں موافقت ہوگئی اس لئے ڈیڑھ ہزار پر جو گواہی دی گئی ہے وہ بھی قبول کر لی جائیگی اور قاضی ایک ہزار پر اپنا فیصلہ دیدے گا۔

گواہوں نے مدعی کے حق میں ایک ہزار کی گواہی دی ایک گواہ نے کہا مدعی علیہ نے کہا کہ
پانچ سوا دا کر دیئے ہیں تو دونوں کی گواہی ہزار میں قابل قبول ہے پانچ سو کی گواہی مردود ہوگی

قال واد شہدا بالف وقال احدهما قضاء حمسمہ فقلت شہادتهما بالالف لاتفاقهما علیہ ولہ یسمع قولہ
انہ فصاہ خمس مائۃ لانہ شہادۃ فرد الا ان بشہد معہ احر وعن ابی یوسف انہ نقصی بحسمہ لان سادہ
المصنف مسمون شہادۃ ان لا دیس الا خمس مائۃ وحقو بہ ما فیہ

ترجمہ اور اراغ و قواہوں نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ان میں سے ایک نے کہا کہ مدعی علیہ نے مدعی کو پانچ سو دا کر دیئے ہیں
پانچ سو کی گواہی قابل قبول ہے نہ کہ ستر سو پانچ سو کی گواہی قابل قبول ہے اور گواہوں کا قول کہ مدعی علیہ نے مدعی کو پانچ سو دا کر دیئے ہیں
مسمون ہے نہ کہ یہ ایک شخص کی گواہی ہے نہ کہ دو شخص کے ہاتھ ہوا اور ویسے سے مسمون ہے کہ پانچ سو دا کر دیئے ہیں
یونکہ پانچ سو دا کر دینے کی گواہی ثابت ہے نہ کہ دو شخصوں کی ہے کہ پانچ سو دا کر دیئے ہیں اور اس کا جواب
نہ ہو سکتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص پر ایک سو روپیہ کا دعویٰ کیا اور وہ دونوں نے مدعی کے حق میں ایک
ہزار روپیہ کی گواہی دی مگر ایک گواہ نے کہا کہ مدعی علیہ ان میں سے پانچ سو روپیہ دا کر چکا ہے تو ایک ہزار پر دونوں کی گواہی قبول
ہو جائے گی اور ایک گواہ کا یہ کہ مدعی علیہ نے پانچ سو روپیہ دا کر دیئے ہیں اس میں مسمون اور قابل قبول نہ ہوگا۔ ایک ہزار پر دونوں کی گواہی تو
اس کے متنبوں ہوئی کہ دونوں گواہ ایک سو روپیہ پر متفق ہیں اور پانچ سو روپیہ دا کرنے کا قول اس سے قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ کہ
ایک شخص کی گواہی ہے حالانکہ ایک شخص کی گواہی سے کوئی حق ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن اگر وہ اس شخص ہی سے ساتھ ہو جائے تو
روپیہ دا کرنے کی گواہی دے تو گواہی قبول ہو جائے گی۔ حضرت امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ قاضی صف پانچ سو روپیہ کا حکم دیا مگر
اس شہادت کے نتیجہ میں مدعی علیہ پر صف پانچ سو روپیہ دا کرنا واجب ہوگا۔

اور دلیل یہ ہے کہ جس گواہ نے پانچ سو روپیہ دا کرنے کی گواہی دی ہے اس کی گواہی کا مضمون یہ ہے کہ مدعی علیہ کے نام پر
پانچ سو روپیہ کا قرض ہے یہی یہاں ہو گیا ہو یا ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی ہے اور دوسرے نے پانچ سو روپیہ کی گواہی دی ہے
اور یہی صورت میں قضی مقدار اقل پر فیصد دینے کا مجوز ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا کہ اگر وہ دونوں نے ایک ہزار روپیہ
اختلاف یہ ہو تو صاحبین کے نزدیک قلیل یعنی ایک ہزار پر فیصد دے دیا جائے گا پس اسی طرح یہاں بھی مقدار اقل یعنی پانچ سو روپیہ
کا فیصد دے دیا جائیگا لیکن یہ خیال رہے کہ اس مسئلہ میں امام محمد امام ابو یوسف کے خلاف ہیں اور امام محمد نے فرمایا کہ شہدین کے
مقدار اقل در مقدار کثر میں اختلاف کرنے سے مقدار اقل کا حکم اس وقت دیا جاتا ہے جبکہ ایک گواہ نے ابتداً مقدار اقل پر شہادت
دی ہو جیسا کہ الف اور انہیں کے مسئلہ میں گذر چکا ہے اور اس مسئلہ میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ابتداً دونوں
گواہوں نے ایک ہزار پر گواہی دی مگر بعد میں جب پانچ سو روپیہ دا کرنے کی گواہی دے دی تو گواہ اس نے یہ کہا کہ مدعی کے مدعی علیہ پر
صف پانچ سو روپیہ واجب الیہ ہیں۔ صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں جنہی

ابتداء ایک ہزار کی گواہی پر تو دونوں گواہ متفق ہیں مگر پانچ سو روپیہ ادا کرنے پر صرف ایک شخص گواہ ہے اور ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہذا پانچ سو روپیہ ادا کرنے کی گواہی مردود ہوگی اور ایک ہزار پر دونوں گواہوں کے متفق ہونے کی وجہ سے ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی۔

گواہ پانچ سو روپیہ کی ادائیگی پر واقف ہو تو ہزار کی گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی پانچ سو کی ادائیگی کا اقرار کرے

قال وينبغي للشاهد اذا علم بدالك ان لا يشهد بالف حتى يقر المدعى انه قبض خمس مائة كيلا يصير معينا على الظلم وقال في الجامع الصغير رجلا ن شهدا على رجل بقرض الف درهم فشهد احدهما انه قد قضاها والشهادة جائزة على القرض لاتفاقهما عليه وتفرد احدهما بالقضاء على ما بينا وذكر الطحاوي عن اصحابنا انه لا تقبل وهو قول زفر لان المدعى اكذب شاهد القضاء قلنا هذا اكذاب في غير المشهود به الاول وهو القرض ومثله لا يمنع القبول

ترجمہ اور گواہ کیلئے مناسب ہے کہ جب اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ مدعی علیہ نے پانچ سو روپیہ ادا کئے ہیں تو وہ ہزار کی گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی یہ کہے کہ میں نے پانچ سو روپیہ پر قبضہ کر لیا ہے تاکہ وہ ظلم پر اذیت کرنے والا نہ ہو۔ اور جب مع صغیر میں کہا کہ دو شخصوں نے ایک شخص پر ایک ہزار قرضہ کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ مدعی علیہ نے یہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو قرض پر گواہی جائز ہے کیونکہ دونوں گواہ قرض پر متفق ہیں اور ادا کرنے کی گواہی میں ایک متفرق ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں اور طحاوی نے ہمارے اصحاب سے روایت کی کہ یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور یہی اہم زفر کا قول ہے اس لئے کہ مدعی نے ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ جھٹلانا اول مشہود بہ کے علاوہ میں ہے اور مشہود بہ اول قرض ہے۔ اور ایسا جھٹلانا قبول شہادت کے لئے مانع نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص پر ایک ہزار روپیہ قرضہ کا دعویٰ کیا اور اس دعویٰ پر مدعی کے پاس دو گواہ موجود ہیں مگر ان میں سے ایک گواہ کو یہ معلوم ہے کہ مدعی علیہ نے پانچ سو روپیہ مدعی کو ادا کر دیئے ہیں، تو یہ گواہ ایک ہزار روپیہ کی گواہی اس وقت تک نہ دے جب تک کہ مدعی یہ اقرار نہ کر لے کہ میں نے پانچ سو روپیہ مدعی علیہ سے وصول کر لئے ہیں کیونکہ اگر مدعی کے اقرار سے پہلے گواہ نے یہ گواہی دیدی کہ مدعی کے مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ قرض ہیں تو یہ گواہ مدعی کی ظلم پر اذیت کرنے والا ہوگا۔ اس طور پر کہ مدعی علیہ کے ذمہ مدعی کے ایک ہزار روپیہ قرض کی گواہی پر تو دونوں گواہ متفق ہیں لیکن ایک گواہ اس بات پر شاہد ہے کہ مدعی علیہ ان میں سے پانچ سو روپیہ ادا کر چکا ہے تو گذشتہ مسئلہ میں گذر چکا ہے کہ ایک ہزار کے قرضہ پر دونوں گواہوں کے متفق ہونے کی وجہ سے ایک ہزار روپیہ مدعی علیہ کے ذمہ پر ثابت ہو جائے گا اور گواہی قبول ہوگی اور پانچ سو کی ادائیگی پر صرف ایک گواہ ہونے کی وجہ سے یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی مدعی علیہ پر ایک ہزار کا فیصلہ کرے گا۔ اور اس صورت میں مدعی علیہ کا حق ضائع ہوگا یعنی مدعی علیہ نے جو پانچ سو روپیہ ادا کئے ہیں یہ ضائع ہو جائیں گے اور یہ سراسر مدعی علیہ پر ظلم ہے اور اس ظلم میں وہ گواہ بھی مدعی کے ساتھ شریک ہے جس کو یہ معلوم ہے کہ مدعی مدعی علیہ سے پانچ سو روپیہ وصول کر چکا ہے مگر اس کے باوجود ایک ہزار روپیہ قرضہ کی گواہی دے بیٹھا۔ لیکن جب مدعی نے پانچ

سوروپہ وصول کرنے کا اعتراف کر لیا تو وہ گواہ جس کو اس وصولیابی کا علم ہے ایک ہزار کی گواہی دینے سے ظلم پر امانت کرنے کا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی کے اعتراف کرنے کی وجہ سے قاضی مدعی علیہ پر ایک ہزار کا فیصلہ نہ کرے گا بلکہ فقط پانچ سوروپہ کا فیصلہ کرے گا۔ بہر حال اگر ایک گواہ کو پانچ سوروپہ ادا کرنے کا علم ہو تو اس کے سے ایک ہزار کی گواہی دینا اس وقت تک حلال نہ ہوگا جب تک مدعی مدعی علیہ کی طرف سے پانچ سوروپہ وصول کرنے کا اعتراف نہ کرے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں اس طرح ہے کہ دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف ایک ہزار روپیہ قرض دی گواہی دی مثلاً یہ کہا کہ خالد کا حامد پر ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے پھر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ مدعی علیہ یعنی حامد یہ قرضہ ادا کر چکا ہے یہ قرضہ مدعی علیہ پر ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ دونوں گواہ مدعی علیہ کے ذمہ قرضہ ہونے پر متفق ہیں اور قرضہ ادا کرنے کی گواہی میں چونکہ فقط ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے قرضہ کی ادائیگی ثابت نہیں ہوتی لہذا قرضہ ادا کرنا ثابت نہ ہوگا۔

جامع صغیر اور قدوری کے مسئلہ میں یہ فرق ہے کہ جامع صغیر کے مسئلہ میں ایک گواہ نے پورا قرضہ یعنی ایک ہزار ادا کرنے کی گواہی دی ہے اور قدوری کے مسئلہ میں بعض دین یعنی پانچ سوروپہ ادا کرنے کی گواہی دی ہے امام محمدی نے اہل احناف سے یہ روایت کی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں قرض میں بھی گواہی قبول ہوگی یعنی ان کی گواہی سے مدعی علیہ کے ذمہ ایک ہزار روپیہ ثابت نہ ہوگا۔ یہی قول حضرت امام زفر کا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مدعی نے جب ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا تو گویا اس نے اس گواہ کو جھوٹا قرار دیا جو پانچ سوروپہ وصول کرنے کی بھی شہادت دیتا ہے کیونکہ اس گواہ کے مطابق تو مدعی علیہ کے ذمہ پانچ سوروپہ ہیں اور مدعی کے دعویٰ کے مطابق ایک ہزار روپیہ ہیں تو گویا مدعی نے اس گواہ کی تکذیب کی۔ اور تکذیب کرنا اور جھٹلانا اس کو فاسق قرار دینا ہے۔ گویا مدعی نے اس گواہ کو فاسق قرار دیا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا اس گواہ کی گواہی اس کے فسق کی وجہ سے قبول نہ ہوگی اور دوسرے گواہ کی گواہی اس کے تباہ ہونے کی وجہ سے قبول نہ ہوگی پس ثابت ہوا کہ قرض کو ثابت کرنے کے لئے بھی ان کی گواہی قبول نہیں ہے۔

ہمارا جواب لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مدعی نے مشہود پہ اول یعنی ایک ہزار قرض میں اس گواہ کو جھوٹا قرار نہیں دیا ہے یعنی اس نے ایک ہزار روپیہ قرضہ کی جو گواہی دی ہے مدعی نے اس گواہ میں اس کو جھوٹا قرار نہیں دیا ہے بلکہ مشہود پہ ثانی یعنی پانچ سوروپہ ادا کرنے کی گواہی میں اس کو جھوٹا قرار دیا ہے اور اس طرح کا جھٹلانا قبولیت شہادت کے لئے مانع نہیں ہے جیسے دو گواہوں نے گواہی دی کہ حامد کا حامد پر ایک ہزار روپیہ قرض ہے پھر ان دونوں گواہوں نے گواہی دی کہ حامد پر عارف کا ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے اس پر حامد نے ان گواہوں کی تکذیب کی تو حامد جو اول مشہود پہ اس کے لئے قاضی ایک ہزار کا فیصلہ کر دیا اگرچہ حامد نے اپنے خلاف ایک ہزار کی گواہی میں ان کی تکذیب اور تفسیق کی ہے کیونکہ حامد کی طرف سے یہ تفسیق (گواہوں کو فاسق قرار دینا) اضطراری چیز ہے حالانکہ گواہی کو وہ تفسیق رد کرتی ہے جو اختیاری ہو۔ حاصل یہ ہے کہ مدعی کو اپنے گواہوں کی تکذیب کرنا یقیناً تفسیق ہوگا اس لئے کہ مدعی کی طرف سے یہ بات اختیاری چیز ہے اور مدعی علیہ کا مدعی کے گواہوں کی تکذیب کرنا تفسیق نہ ہوگا کیوں کہ مدعی علیہ اپنے اوپر سے مدعی کا حق دور کرنے کے لئے ضرورت مند اور مضطر ہے اور ضرورت مند اور مضطر کی تکذیب تفسیق نہیں ہوتی ہے۔

دو گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں کو یومِ آخر میں مکہ میں قتل کیا گیا اور
وہ گواہوں نے گواہی دی کہ یومِ آخر میں کوفہ میں قتل کیا گیا تو کس کی
گواہی قبول ہوگی

فان وذا سہد سہدن بہ قتل ربہ یوم البحر مسکہ وسہد حورن بہ قتلہ یوم البحر لکفرہ و حسد
عبد الحاکم لم یفصل السہادتین لان احدهما کذبہ بیس ولبس احداهما بولی من الاحری فان
سکتب احدهما وقصی بھما حصر الاحری لم یفصل لان لا بولی قد برحبت بصل خصمہ و
سکتب بالناسۃ

ترجمہ اور باب ۱۰۰۰ میں ہے کہ گواہی کے زیادہ سے زیادہ میں قتل یا بے گناہی کے دو گواہوں نے دی ہے
نے زیادہ سے زیادہ میں قتل یا بے گناہی کے دو گواہوں نے دی ہے۔ ان دونوں شہادتوں میں سے ایک
ہوئی ہے کہ ان دونوں فریقوں میں سے ایک یقینی طور پر جاسا ہے اور ان میں سے ایک دوسرے سے انہیں کے پاس
میں سے ایک فریق نے بہت سی اور قاضی نے اس پر ختم کیا اور فریق نے ختم ہوا تو اس میں قہور نے ہوں بیونہ پکی و
کے ساتھ قضا کے قتل ہونے کی وجہ سے پکی گواہی رائج ہوئی ہے نہ وہ گواہی کے گواہی سے نہیں ہوئے۔

تشریح پتے بیان ہو چکا ہے کہ شہدین کا بیان اور ہاں نہ شہدین امتناع قبولیت شہادت کے باعث ہے نہ ان کی یہ
۱۰۰۰ میں پیش خدمت ہے اور وہ ہوں نے یہ شہادت دی کہ ہر نے زیادہ سے زیادہ میں قتل یا بے گناہی وقت قاضی
کے ختم ہوا کرنے سے پہلے وہ گواہوں نے گواہی دی کہ ہر نے زیادہ سے زیادہ میں قتل یا بے گناہی تو دونوں شہادتیں
قبول نہ ہوں گی۔

۱۰۰۰ میں ہے کہ ایک فعل یعنی یہ آدمی قاتل اور گناہوں میں پونہ نامی ہے اس کے ان دونوں شہادتوں میں سے ایک حکایت تائی
۱۰۰۰ کے جہولی ہوئی اور مرتبہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی یہ وراثت بھی حاصل نہ ہوئی پس جب ان دونوں شہادتیں برابر ہو جائیں اور یہ
۱۰۰۰ میں پڑتی تھی اسلئے نہیں سے قوتی ریش گھبہ سے دونوں وراثت یا بیاہاں اور گواہوں نے پہلے ہی قاضی نے اس کے
۱۰۰۰ میں بق فیصلہ برآیا چہ وہ گواہوں نے شہادت دی تو یہ دوسری شہادت قبول نہ ہوئی یہاں پہلی شہادت سے پونہ قاضی کا حکم
مقتضی ہے کہ اس نے پہلی شہادت رائج ہوئی اور دوسری شہادت قضا کے قاضی کے قتل نہ ہونے کی وجہ سے موقوف ہے اور مرتبہ
یہ کہ رائج و نہ رائج ہوتا ہے ورنہ پورا جاتا ہے ہذا پہلی شہادت وراثت ہونے کی وجہ سے قبول یا بیاہاں اور دوسری شہادت وراثت
نہ ہونے کی وجہ سے رائج یا بیاہاں۔

دو آدمیوں نے گائے چوری پر گواہی دی اور گائے کے رنگ میں دونوں
کا اختلاف ہو گیا تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا

قال واذا شهدا علی رجل انه سرق بقرة واختلفا فی لونها قطع وان قال احدهما بقرة والاخر تورالمه
يقطع وهذا عند ابی حنیفة وقال لا یقطع فی الوجهین جمیعاً وقیل الاختلاف فی لونین یتشابهان کالسواد
والحمرة لا فی السواد والبیاض وقیل هو فی جمیع الالوان لهما ان السرقة فی السوداء غیرها فی
البیضاء. فلم یتیم علی کل فعل نصاب الشہادة وصار کالغصب بل اولی لان امر الحد اہم وصار
کالذکورة والانوثة وله ان التوفیق ممکن لان التحمل فی اللیالی من بعید واللونان یتشابهان او یجتمعان
فی واحد فیکون السواد من جانب وهذا یبصره والبیاض من جانب آخر وهذا یشاہده بحلاف العصب
لان التحمل فیہ بالنهار عنی قرب منه والذکورة والانوثة لا یجتمعان فی واحدة وكذا الوقوف علی
ذالک بالتقرب منه فلا یشتبہ

ترجمہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے گائے چوری کی ہے اور دونوں نے اس کے رنگ میں اختلاف
کیا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا نیل تھا تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ یہ
حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں نہ کاٹا جائے گا۔ اور کہا گیا کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں
ہے جو باہم مشابہ ہوں۔ جیسے سیاہ اور سرخ نہ کہ سیاہ اور سفید میں اور کہا گیا کہ یہ اختلاف تمام رنگوں میں ہے۔ صاحبین نے فرمایا کہ سیاہ
گائے کی چوری سفید گائے کی چوری کا غیر ہے۔ پس بر فعل پر شہادت کا نصاب پورا نہیں ہوا۔ اور یہ غصب کے مانند ہو گیا بلکہ بدرجہ
اولیٰ۔ کیونکہ حد لگانے کا معاملہ زیادہ اہم ہے۔ اور یہ اختلاف نہ مادہ کے اختلاف کے مانند ہو گیا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ
توفیق ممکن ہے اس لئے کہ راتوں میں ایسی گواہی کا اٹھانا دور سے واقع ہوتا ہے۔ اور دونوں رنگ یا تو مشابہ ہوں گے یا ایک میں جمع ہوں
گے۔ پس سیاہی ایک جانب ہو اور یہ اس کو دیکھے اور سفیدی دوسری جانب ہو اور یہ اس کو دیکھے۔ برخلاف غصب کے کیونکہ اس میں
شہادت کا اٹھنا دن میں نزدیک سے ہوتا ہے اور نہ مادہ ہونا ایک جانور میں جمع نہیں ہوتے۔ اور اسی طرح جانور سے نزدیک ہو کر اس
پر آگاہی ہو سکتی ہے تو کوئی اشتباہ نہ ہوگا۔

تشریح شاہدین نے آکر مشہود بہ کے کیف میں اختلاف کیا تو یہ اختلاف بھی قبولیت شہادت کے لئے مانع ہے۔ چنانچہ اس کی
نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی پر گائے چوری کرنے کا دعویٰ کیا اور اس گائے کا رنگ بیان نہیں کیا اور بینہ پیش کر دیا
مگر دونوں گواہوں میں سے ایک نے سرخ رنگ کی گائے چوری کرنے پر شہادت دی اور دوسرے نے سیاہ رنگ کی گائے چوری
کرنے پر شہادت دی یا گواہوں کا یہ اختلاف سیاہ اور سفید میں ہوا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ شہادت قبول ہوگی اور چور کا ہاتھ
کاٹ دیا جائے گا۔ اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد نے فرمایا کہ یہ شہادت قبول نہ ہوگی اور چور کا
ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور اگر مسروق منہ، (مالک) نے مسروقہ گائے کا رنگ متعین کر دیا مثلاً یہ کہ وہ گائے سرخ رنگ کی تھی پھر
شاہدین میں سے ایک نے سرخ رنگ پر گواہی دی اور دوسرے نے سیاہ رنگ پر گواہی دی تو یہ گواہی بالاجماع قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ

اس صورت میں مدعی نے اپنے ایک گواہ کی تکذیب کر دی ہے لہذا اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور دوسرا گواہ چونکہ اکیلا رہ گیا اس لئے اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوں۔ بہر حال اگر مسروق منہ، نے رنگ متعین نہ کیا اور گواہوں نے رنگ متعین کرنے میں اختلاف کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی قبول ہوگی دونوں گواہوں کے بیان کردہ دونوں رنگ خواہ آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ یا مشابہ نہ ہوں جیسے سیاہ اور سفید اور صاحبین اور ائمہ شہداء کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوں۔ اور اگر ایک گواہ نے گائے چوری کرنے کی گواہی دی اور ایک نے بیل چوری کرنے کی گواہی دی تو یہ گواہی باقی احناف قبول نہ ہوگی اور پور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ ان کے قائل ائمہ شہداء، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ہیں۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہے جو باہم مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ مسروقہ گائے کا رنگ سیاہ ہے اور دوسرے نے کہا کہ سرخ ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی قبول ہوگی۔ اور پور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوں۔ اور پور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور اگر گواہوں نے ایسے دو رنگوں میں اختلاف کیا جو باہم مشابہ نہیں ہے مثلاً ایک نے سیاہ رنگ کی گواہی دی اور ایک نے سفید رنگ کی گواہی دی تو یہ گواہی امام صاحب اور صاحبین دونوں کے نزدیک قبول نہ ہوں اور بعض نے کہا کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف تمام رنگوں میں ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک مطلقاً دو رنگوں میں اختلاف کرنے کی صورت میں گواہی قبول ہو جائے گی دونوں رنگ خواہ آپس میں مشابہ ہوں یا مشابہ نہ ہوں اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور ہے۔ اور سفید گائے کی چوری اور ہے یعنی ہر ایک گواہ نے ایک گائے کی چوری پر گواہی دی ہے لہذا کسی گائے کی چوری پر بھی نصاب شہادت (دو گواہ ہونا) پورا نہیں ہوا اور جب نصاب شہادت نہیں پایا گیا تو یہ شہادت قبول بھی نہ ہوں اور یہ غصب کے مانند ہو گیا جیسے اگر ایک گواہ نے کہا کہ غصب نے سفید رنگ کی گائے غصب کی ہے اور ایک نے کہا کہ سیاہ رنگ کی غصب کی ہے تو اس گواہی سے یہ غصب ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اختلاف کی صورت میں چوری بھی ثابت نہ ہوگی بلکہ چوری بدرجہ اولیٰ ثابت نہ ہونی چاہئے کیوں کہ حد مارنے کا معاملہ زیادہ سخت ہے اس لئے کہ غصب تو شہادت نسامع ارجح سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور شہادت علی شہادت سے بھی اور حدان دونوں سے ثابت نہیں ہوتی پس جب گواہوں کے شکی منصوب کے رنگ میں اختلاف رہی صورت میں گواہی قبول نہیں ہوتی تو اس طرح کے اختلاف سے حد سرقہ بدرجہ اولیٰ ثابت نہ ہوگی اور یہ سیاہ ہو گیا جیسے زراور ہادو کا اختلاف ہے یعنی جس طرح گواہوں کے زراور ہادو میں اختلاف کرنے سے ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی اسی طرح رنگ میں اختلاف کرنے کی صورت میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رنگ کے سلسلہ میں گواہوں نے جو اختلاف کیا ہے اس میں تطبیق اور توفیق دینا ممکن ہے اس لئے کہ چوریاں اکثر و بیشتر رات میں ہوتی ہیں اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے کیونکہ اگر دیکھنے والا قریب میں ہو تو چور چوری ہی نہ کر سکے گا۔ پس جب رات میں گواہی کا اٹھانا یعنی دیکھنے والے کا دیکھنا دور سے واقع ہوتا ہے اور دونوں رنگ یا تو آپس میں مشابہ ہونگے جیسے سیاہ اور سرخ اور یا دونوں رنگ مشابہ نہ ہوں گے جیسے سیاہ اور سفید مگر دونوں رنگ ایک جہت نور میں جمع ہوں گے۔ اس طور پر کہ جہت نور کی ایک جانب سیاہ ہو اور دوسری جانب سفید ہو پس پہلی صورت میں تو دور سے دیکھنے میں چونکہ اشتباہ ہو سکتا ہے اس لئے گواہوں کے بیان

میں قدرے اختلاف ہو گیا۔ لہذا اس اختلاف کو نظر انداز کر کے ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اور دوسری صورت میں جب ایک جانب میں سفیدی اور دوسری جانب میں سیاہی ہے تو ممکن ہے کہ ایک گواہ نے ایک جانب کو دیکھا ہو اور دوسرے نے دوسری جانب کو دیکھا ہو اور ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی۔ لہذا اس صورت میں بھی گواہی قبول ہوگی۔ اس کے برخلاف منصب کے منصب دن میں ہوتا ہے اور نزدیک سے ہوتا ہے۔ لہذا گواہوں کا دیکھنا بھی دن میں ہوگا اور نزدیک سے ہوگا۔ اور جب یہ بات بتایا غصب میں گواہوں کا اختلاف مقبول نہ ہوگا ورنہ وہ وہاں ہونا چونکہ ایک جانور میں جمع نہیں ہو سکتے اور جانور سے نزدیک ہونے پر اطلاع حاصل کرنا بھی ممکن ہے اس لئے اس میں اشتباہ بھی نہ ہوگا اور جب اشتباہ نہیں تو توفیق دینے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور جب توفیق کی ضرورت نہیں ہے تو اس صورت میں بھی شہادت قبول نہ ہوگی۔

ایک گواہ نے غلام ایک ہزار کے بدلے خریدنے پر گواہی دی اور دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کے بدلے خریدنے کی گواہی دی گواہی باطل ہے

قال ومن شہد لرجل انه اشترى عبدا من فلان بالف وشہد آخر انه اشترى بالف وحمس مائة فالشہادہ باطلۃ لان المقصود اثبات السبب وهو العقد ویختلف باختلاف الثمن فاختلف المستیود بہ ولم یتم العدد علی کل واحد ولان المذعی یکذب احد شاهدیه وکذا لک اذا کان المذعی ہذا الناع ولا فرق بین ان یدعی المذعی اقل المالین او اکثرهما لما بینا

ترجمہ اور اگر ایک شخص نے کسی کے لئے گواہی دی کہ اس نے ایک غلام فلان سے ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدا ہے تو یہ شہادت باطل ہے کیونکہ یہاں سبب یعنی عقد بیع ثابت نہ ہوا۔ مقصود اس کے سبب اختلاف ثمن سے مختلف ہو جاتا ہے لہذا جس چیز کی گواہی دی گئی وہ مختلف ہو گیا اور یہ عقد پر مدہ پورا نہیں ہوا اور اس لئے کہ مدعی اپنے دو گواہوں میں سے ایک کو جھوٹا بتاتا ہے اور اسی طرح اگر باقی خود مدعی ہو اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ مدعی دونوں میں سے کسی کا دعویٰ کرے یا زیادہ کا دعویٰ کرے دلیل وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خالد نے دعویٰ کیا کہ حامد نے اپنا غلام ایک ہزار یا ڈیڑھ ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کیا ہے اور باقی یعنی حامد نے اس کا انکار کر دیا تو مدعی بیع یعنی مشتری (خالد) نے بینہ پیش کیا لیکن ایک گواہ نے ایک ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دی تو یہ گواہی باطل اور ناقابل قبول ہے کیوں کہ بیع کا دعویٰ کرنے سے مشتری کا مقصود سبب یعنی عقد بیع کو ثابت کرنا ہے اور عقد بیع ثمن کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے اس لئے کہ ایک ہزار کے عوض خریدا اور ہے اور ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدا اور ہے گویا ایک گواہ نے ایک عقد پر گواہی دی اور دوسرے نے دوسرے عقد پر گواہی دی اور جب ایسا ہے تو دونوں عقود میں سے کسی عقد پر نصاب شہادت پورا نہیں ہوا اور جب نصاب شہادت (دو گواہ) پورا نہیں ہوا تو کسی عقد پر کسی کی گواہی قبول نہ ہوں بلکہ دونوں کی شہادت باطل رہے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مدعی یعنی مشتری اپنے دونوں گواہوں میں سے ایک کو خود جھوٹا قرار دے رہا ہے یعنی مشتری نے ایک ہزار

کے عوض خریدنے کا دعویٰ کیا ہے تو ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دینے والا مدعی کے نزدیک کاذب ہوگا اور اگر مشتری نے ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدنے کا دعویٰ کیا ہے تو ایک ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دینے والا مدعی کے نزدیک کاذب ہوگا بہر حال مدعی جب ایک ہزار کی تہذیب کر رہا ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور دوسرا گواہ چونکہ اکیڑہ گیا ہے اس لئے اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ شہادت اس وقت بھی باطل ہوگی جبکہ مدعی بیع باع ہو اور گواہوں میں اختلاف ہو مثلاً باع یعنی حامد نے دعویٰ کیا کہ میں نے ایک غلام ایک ہزار یا ڈیڑھ ہزار کے عوض حامد کو فروخت کیا ہے اور مشتری یعنی حامد اس کا منکر ہے تو مدعی یعنی باع نے بینہ پیش کیا مگر ان میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی تو سابقہ دیلوں کی وجہ سے یہ گواہی بھی باطل اور ناقابل قبول ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ مدعی باع ہو یا مشتہی اور وہ اقل ماں (ایک ہزار) کا دعویٰ کرے یا کث ماں (ڈیڑھ ہزار) کا دعویٰ کرے مسئلہ حکم میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ دلائل سے اس کی تفصیل ضروری تھی ہے۔

بدل کتابت میں گواہوں کی گواہی میں اختلاف کا حکم

وکد الک کتابۃ لان المقصود هو العقد ان کان المدعی هو العقد فظاهر وکذا ادا کاں هو المولی لان العتق لا یثبت قبل الاداء فکان المقصود اثبات السبب وکذا الحلع والاعتاق علی مال والصلح عن دم العمد ادا کاں المدعی هو المرأة والعبد والقائل لان المقصود اثبات العقد والحاجة ماسة الیه وان کانت الدعوی من جانب آخر فهو بمنزلة دعوی الدین فیما ذکرنا من الوحوه لانه یثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق فبقی الدعوی فی الدین وفی الرهن ان کان المدعی هو الراهن لا یقبل لانه لا حط له فی الرهن فعریت الشہادۃ عن الدعوی وان کان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوی الدین وفی الاجارة ان کان ذالک فی اول المدة فهو بطیر البیع وان کان بعد مضي المدة والمدعی هو الآخر فهو دعوی الدین

ترجمہ۔ ور یہی حکم کتابت کا ہے اس سے کہ مقصود عقد ہے اگر مدعی غلام ہو تو ظاہر ہے اور ایسے ہی جب مولیٰ مدعی ہو۔ اس لئے کہ آزادی بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پس مقصود سبب کو ثابت کرنا ہوگا۔ ور یہی حکم خلع، احقاق علی مال ور صلح عن دم العمد کا ہے جبکہ مدعی عورت، غلام، قاتل ہو۔ کیونکہ مقصود عقد کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔ اور اگر دعویٰ دوسری جانب سے ہو تو مذکورہ صورتوں میں یہ قرضہ کے دعویٰ کے مرتبہ میں ہے۔ کیونکہ عفو، عتق اور طلاق صاحب حق کے اعتناء سے ثابت ہو جائے گا۔ پس قرضہ کا دعویٰ باقی رہا۔ اور رہن کی صورت میں اگر مدعی راہن ہو تو شہادت قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ رہن میں راہن کا بچھو حق نہیں ہے تو شہادت دعویٰ سے خارج ہوگی۔ اور اگر مدعی مرتهن ہو تو وہ دین کے دعویٰ کے مرتبہ میں ہے۔ اور اجارہ کی صورت میں یہ ختم۔ رابۃ انا مدت میں نہ ہوا تو یہ بیع کی نظیر ہے اور اگر مدت گزرنے کے بعد ہوا اور اجارہ پر دینے والا مدعی سبب یہ قرضہ کا دعویٰ ہے۔

تشریح۔ عد مہا بن ابہام نے فرمایا کہ ایک ہی نوع کے آٹھ مسسے ہیں۔ ان میں سے ایک مسئلہ تو گزشتہ عبارت میں ذکر کر دیا گیا یعنی عقد بیع کی صورت میں گواہوں نے ثمن میں اختلاف کیا ہو۔ دوسرا مسئلہ عقد کتابت کا ہے جو پیش نظر عبارت میں مذکور ہے۔ اس

کی صورت یہ ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ پر کتابت کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے عقد کتابت کا انکار کر دیا۔ پھر مدعی یعنی غلام نے جینہ پیش کیا لیکن ان میں سے ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل کتابت ایک ہزار روپیہ ہے۔ اور ایک نے گواہی دی کہ بدل کتابت ایک ہزار پانچ سو روپیہ ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ یہاں عقد کتابت کو ثابت کرنا مقصود ہے اور عقد کتابت، بیع کی طرح بدل کتابت کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے پس جب ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ بدل کتابت ہونے کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار روپیہ بدل کتابت ہونے کی گواہی دی۔ اور ایک ہزار روپیہ بدل کتابت کے ساتھ عقد کتابت اور بے اور ڈیڑھ ہزار بدل کتابت کے ساتھ عقد کتابت اور بے گواہی یہ دو عقد کتابت ہو گئے اور کسی عقد کتابت پر نصاب شہادت نہیں پایا گیا اور جب کسی عقد کتابت پر نصاب شہادت نہیں پایا یہاں تک کہ ایک پر فقط ایک گواہ ہے تو یہ شہادت، نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مولیٰ عقد کتابت کا مدعی ہو اور غلام منکر ہو۔ اور گواہوں نے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے ساتھ اختلاف کیا ہو تو ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ شہادت بھی درحقیقت عقد کتابت کو ثابت کرنے کے لئے ہے بایں طور کہ مولیٰ کا مقصود غلام کی آزادی ہے اور آزادی بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے ثابت نہیں ہوتی ہے اور بدل کتابت کی ادائیگی بغیر عقد کتابت کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ عقد کتابت ہی مقصود ہے اور شاہدین کے اختلاف کی وجہ سے عقد کتابت چونکہ مختلف ہو جاتا ہے۔ اس سے کسی بھی عقد کتابت پر نصاب شہادت پورا نہیں ہوا۔ اور نصاب شہادت جب تک پورا نہ ہو اس وقت تک شہادت چونکہ قبول نہیں ہوتی اس لئے یہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ تیسرا مسئلہ، خلع کا ہے۔ چوتھا اتفاق علی مال کا ہے اور پانچواں صلح عن دم العمد کا ہے۔ لیکن یہ مسئلہ مسائل شدتہ، مسئلہ عقد بیع اور مسئلہ عقد کتابت کی طرح اس وقت ہوں گے جب کہ مسئلہ خلع میں عورت مدعی ہو، اور اتفاق علی مال میں غلام مدعی ہو، اور صلح عن دم العمد میں قاتل مدعی ہو۔ ان کی تفصیل یہ ہے کہ عورت نے دعویٰ کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے خلع کر لیا ہے اور شوہر اس کا منکر ہے۔ پھر عورت کی طرف سے دعویٰ خلع پر پیش کردہ گواہوں میں سے ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل خلع ایک ہزار ہے اور دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ عورت کا مقصود عقد خلع کو ثابت کرنا ہے۔ اور گواہوں کے بدل خلع میں اختلاف کرنے کی وجہ سے عقد خلع مختلف ہو گیا۔ اور کسی بھی عقد خلع پر چونکہ نصاب شہادت پورا نہیں ہوا۔ اس لئے دونوں گواہوں میں سے کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

چوتھے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ غلام نے اپنے مولیٰ پر اتفاق علی مال کا دعویٰ کیا اور مولیٰ اس کا منکر ہے پھر غلام نے اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کئے مگر ایک نے گواہی دی کہ اتفاق کا عوض ایک ہزار ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ اتفاق کا عوض ڈیڑھ ہزار ہے، تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ غلام کا مقصود عقد اتفاق علی مال کو ثابت کرنا ہے اور گواہوں کے مقدار مال میں اختلاف کرنے کی وجہ سے عقد اتفاق علی مال مختلف ہو گیا۔ اور کسی بھی عقد اتفاق پر چونکہ نصاب شہادت موجود نہیں ہے۔ اس لئے کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور پانچویں مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ قاتل نے اولیائے مقتول پر صلح عن دم العمد کا دعویٰ کیا اور اولیائے مقتول نے اس کا انکار کیا پھر قاتل نے اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کئے مگر ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل صلح ایک ہزار ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ بدل صلح ڈیڑھ ہزار ہے پس گواہوں کے اختلاف کرنے سے عقد صلح مختلف ہو گیا ہے اور کسی بھی عقد پر پورا نصاب شہادت موجود نہیں ہے۔ ہذا نصاب شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ تینوں مسائل میں مدعی کا مقصود عقد کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے اور گواہوں

سے اختلاف کرنے سے عقد مختلف ہو گیا ہے اور کسی بھی عقد پر چونکہ نصب شہادت موجود نہیں ہے اس لئے یہ شہادت مردود اور غیر مقبول ہوگی۔ ان تینوں مسائل میں اگر دعویٰ دوسری جانب سے ہو یعنی مولیٰ شوہر اور ولی مقتول کی جانب سے ہو۔ مثلاً مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ میں نے ڈیڑھ ہزار پر تجھ کو آزاد کیا ہے۔ ورنہ کہتا ہے کہ ایک ہزار پر آزاد کیا یہ شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے ایک ہزار پانچ سو روپیہ پر تجھ سے خلع کیا ہے اور عورت کہتی ہے کہ ایک ہزار پر خلع کیا ہے اور ولی مقتول نے کہا کہ میں نے تجھ سے ڈیڑھ ہزار پر خلع کی ہے اور قاتل کہتا ہے کہ ایک ہزار پر صلح کی ہے تو یہ ایسا ہے جیسا کہ ان حضرات نے قرضہ کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ صاحب حق یعنی ولی مقتول کے اعتراف کرنے سے غنث ثابت ہو گیا ورموں کے اعتراف کرنے سے علق ثابت ہو گیا اور شوہر کے اعتراف کرنے سے طلاق ثابت ہو گئی۔ پس جب یہ چیزیں محض اعتراف کرنے سے ثابت ہو گئیں تو ان حضرات کی طرف سے محض دین اور قرض کا دعویٰ باقی رہا اور قرض میں وہ تمام صورتیں جاری ہوئی جو شروع باب میں ذکر کی گئیں ہیں مثلاً مدعی یعنی مومن، زوج اور ولی مقتول نے اگر ایک ہزار پانچ سو کا دعویٰ کر لیا اور گواہوں نے ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کیسے تھے اختلاف کیا تو ایک ہزار پر بال تفاق گواہی قبول کر لی جائے گی اور اگر دو ہزار کا دعویٰ کیا تو امام صاحب نے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار پر قبول کر لی جائیگی اور اگر ان حضرات نے اقل مائین یعنی ایک ہزار کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے اختلاف کیا تو تکذیب، توفیق و رسوت کی صورتوں کا اعتبار کیا جائیگا یعنی اگر مدعی نے زائد کے بارے میں اپنے گواہوں تکذیب یا زائد کے بارے میں سکوت کیا تو یہ گواہی رد ہو جائے گی اور اس سے مال کی کوئی مقدار ثابت نہ ہوگی اور اگر مدعی کے قول اور گواہ کی گواہی میں توفیق دین ممکن ہو تو اس دانی و قبول کر لیا جائے گا ان صورتوں کی تفصیل اگر ذہن میں نہ ہو تو شروع باب میں ملاحظہ کر لی جائے۔

چھٹا مسئلہ دین کا ہے چنانچہ اگر راہن مدعی ہو یعنی راہن نے دعویٰ کیا کہ فدان کے پاس میرا فدان سامان رہن ہے اور مرتہن اس کا منکر ہے پھر راہن نے گواہ پیش کئے تو ایک گواہ نے کہا کہ فدان مرتہن کے پاس فدان سامان ایک ہزار دین کے عوض رہن رکھا گیا ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ ڈیڑھ ہزار کے عوض رکھا گیا ہے تو راہن کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیوں کہ دین ادا کرنے سے پہلے راہن کا شکی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہوتا چنانچہ ادا دین سے پہلے راہن اگر شکی مرہون نہ واپس لینا چاہے تو اسکو یہ حق نہ ہوگا پس جب ادا دین سے پہلے راہن کو شکی مرہون نہ واپس لینے کا حق نہیں ہے تو اس کا دعویٰ غیر مفید ہوگا اور جب اس کا دعویٰ غیر مفید ہے تو وہ نہ ہونے کے درجہ میں ہوگا گویا دعویٰ نہیں پایا گیا ورنہ جب دعویٰ نہیں پایا گیا تو راہن کی طرف سے پیش کردہ شہادت بغیر دعوے کے رہی اور پہلے نذر چکا ہے کہ بغیر دعوے کے کوئی شہادت قبول نہیں ہوتی ہے ہذا راہن کی طرف سے پیش کردہ یہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی اور اگر مرتہن مدعی ہو یعنی مرتہن نے دعویٰ کیا کہ فدان مرہون سامان کے عوض فدان پر میرا اسقدر قرض ہے اور راہن اس کا منکر ہے پھر مرتہن نے گواہ پیش کئے اور گواہوں نے اختلاف کیا ایک نے دین کی مقدار ایک ہزار بتلائی دوسرے نے ڈیڑھ ہزار بیان کی تو اقل مائین یعنی ایک ہزار پر یہ گواہی قبول کر لی جائے گی اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتہن کو چونکہ شکی مرہون نہ واپس کر کے عقد رہن توڑنے کا ہر وقت اختیار ہے اس لئے مرتہن کے حق میں عقد رہن غیر لازم ہوگا اور جب عقد رہن مرتہن کے حق میں غیر لازم ہے تو عقد رہن عدم کے درجہ میں ہوگا۔ اور مرتہن کی طرف سے صرف دین کا دعویٰ معتبر ہوگا گویا مرتہن نے راہن پر دین کا دعویٰ کیا ہے اور دین کی صورت میں گواہوں کے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے اختلاف کیسے تھے اقل یعنی ایک ہزار پر گواہی قبول کر لی جاتی ہے جیسا کہ سابق میں گزرا ہذا

یہاں بھی ایک ہزار پر گواہی قبول کرے مرتبہ سے لے ایک ہزار کا فیصدہ کر دیا جائے گا۔ اور راہین دین کے ضمن میں ایک ہزار کے عوض ثابت ہو جائے گا۔

ساتھ میں مسند اجارہ کا ہے لیکن اس کی دو صورتیں ہیں۔ آجر (اجرت پر دینے والے) اور مستاجر (اجرت پر لینے والا) کے درمیان اجرت کی مقدار میں اجارہ کی اول مدت میں اختلاف ہوگا یا مدت اجارہ گزر جانے کے بعد اختلاف ہوگا یہ اختلاف اگر اول مدت میں ہوا تو یہ بیع کی نظیر ہوگی یعنی جس طرح بیع میں گواہوں کے اختلاف کرنے سے ان کی شہادت قبول نہیں ہوتی اسی طرح اجارہ میں بھی اختلاف شاہدین کی وجہ سے ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس صورت میں عقد اجارہ کو ثابت کرنا مقصود ہے اور عقد اجارہ اختلاف اجرت کی وجہ سے مختلف ہو گیا ہے کیوں کہ ایک گواہ نے گواہی دی کہ مقدار اجرت ایک ہے اور ایک نے کہا کہ مقدار اجرت ڈیڑھ ہزار ہے پس اس اختلاف کی وجہ سے عقد اجارہ ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے ایک ایک ہزار کے عوض دوسرا ڈیڑھ ہزار کے عوض اور چونکہ شہادت نصاب شہادت موجود نہیں ہے اس لئے یہ شہادت قبول نہ ہوگی اور اجارہ ثابت نہ ہوگا اور اگر یہ اختلاف مدت اجارہ گزر جانے کے بعد ہوا۔ تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں مدعی آجر اجرت پر دینے والے ہوگا یا مستاجر اجرت پر لینے والا ہوگا۔ اگر مدعی آجر ہے اور اس نے اکثر یعنی ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ اجرت کیا ہے اور شاہدین نے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے ساتھ اختلاف کیا ہے تو اقل مابین یعنی ایک ہزار پر شہادت قبول کر لی جائیگی اور اگر پہلے ایک ہزار کا فیصدہ کر دیا جائیگا اس لئے کہ جب مدت اجارہ گزر گئی تو صرف اجرت کی مقدار میں جھڑکار ہوا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک شخص نے دوسرے پر ڈیڑھ ہزار کا دین کا دعویٰ کیا ہو لیکن گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی۔ تو ایک ہزار پر گواہی قبول کر لی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی چونکہ آجر کی طرف سے محض دین کا دعویٰ ہے اس لئے ایک ہزار پر گواہی قبول ہو جائے گی۔ اور اگر مدعی مستاجر ہے اور آجر منکر ہے تو اس نے جس قدر کا اختلاف کیا ہے وہی اجرت قرار پائے گی۔ اور شاہدین کا اتفاق یا اختلاف اس پر اثر انداز نہ ہوگا کیونکہ مستاجر نے اکثر یعنی ڈیڑھ ہزار کا اقرار کیا ہے تو آجر اور مستاجر کے درمیان کوئی جھگڑا ہی نہ ہوگا۔ اور اگر ایک ہزار کا اقرار کیا ہے تو آجر بینہ کے ذریعہ بھی ایک ہزار سے زائد نہ لے سکے گا۔ کیوں کہ آجر کی طرف سے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ ہوگا اور اس پر بینہ پیش کریگا۔ اور گواہوں میں اختلاف ہوگا تو پہلے گزر چکا کہ اس صورت میں اقل یعنی ایک ہزار پر بینہ قبول کیا جائے گا۔ ہذا یہاں بھی مستاجر کی اقرار مردہ مقدار اجرت واجب ہوگی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔

مقدار مہر میں گواہوں کی گواہی میں اختلاف کا حکم

قال فاما الکاح فانه يجوز بالف استحسانا وقال هذا باطل في الکاح ايضا ذکر في الامالی قول ابی یوسف مع قول ابی حنیفہ ولهما ان هذا اختلاف في العقد لان المقصود من الجانبین السبب فاشبه البیع ولا می حنیفہ ان المال فی النکاح تابع والاصل فیہ الحل والاردواج والملک ولا اختلاف فیما هو الاصل فیثبت ثم اذا وقع الاختلاف فی التبع یقضی بالاقل لاتفاقہما علیہ ویستوی دعوی اقل المالین او اکثرہما فی الصحیح ثم قیل الاختلاف فیما اذا كانت المرأة هی المدعیة وفیما اذا کان المدعی هو الروح اجماع علی انه لا تقل لان مقصودہا قد ینکون المال ومقصودہ لیس الا العقد وقیل الخلاف فی الفصلین وهذا اصح

ترجمہ اور رہا نکاح تو (ابو حنیفہ کے نزدیک) وہ استحسانا ایک ہزار روپیہ کے عوض جائز ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ گواہی نکاح میں بھی باطل ہے اور اہلی میں امام ابو یوسف کے قول کو امام ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ اختلاف عقد میں ہے۔ کیونکہ دونوں طرف سے سبب ہی متسود ہے پس بیع کے مشابہ ہو گیا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مال تو تابع ہوتا ہے اور اصل میں حلت، زدواج و رتبہ بضع ہے اور جو چیز اصل ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پس اصل ثابت ہو جائے گا۔ پھر جب تابع میں اختلاف ہو تو قس مال کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں گواہ اقل مال پر متفق ہیں اور دعویٰ اقل مابین کا ہو یا اکثر مابین کا صحیح قول میں دونوں برابر ہیں پھر کہا گیا کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب عورت مدعیہ ہو۔ اور اس صورت میں جب مدعی شوہر ہو اس پر اجماع ہے کہ شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال ہوتا ہے اور شوہر کا مقصود صرف عقد ہوتا ہے۔ ورنہ کہا گیا کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے اور یہی اصح ہے اور اس کی وجہ وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

تشریح مذکورہ آٹھ مسائل میں سے تھوڑا سا مسئلہ نکاح کا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عورت مدعی ہے کہ میرا نکاح فلاں کیساتھ ڈیڑھ ہزار روپیہ پر ہوا۔ لیکن شوہر نے کہا کہ ایک ہزار روپیہ پر نکاح ہوا۔ پھر عورت نے گواہ پیش کئے تو ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ کے عوض نکاح کی گواہی دی۔ اور ایک نے کہا کہ مہر ڈیڑھ ہزار روپیہ مقرر کیا گیا تھا، تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح ایک ہزار روپیہ پر استحساناً جائز ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ گواہی نکاح میں بھی باطل ہے یعنی نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ نکاح کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اہلی میں ابو یوسف کا قول، حضرت امام ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ہے یعنی استحساناً امام ابو یوسف کے نزدیک بھی نکاح جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کا مقصود سبب یعنی عقد نکاح کو ثابت کرنا ہے اور گواہوں کے اختلاف کی وجہ سے عقد نکاح مختلف ہو گیا یاں طور کہ ایک ہزار روپیہ کے عوض نکاح اور ہے اور ڈیڑھ ہزار روپیہ کے عوض اور ہے اور کسی پر شہادت کا نصب موجود نہیں ہے۔ ہذا نہ ایک ہزار کے عوض نکاح جائز ہوگا اور نہ ڈیڑھ ہزار کے عوض جائز ہوگا۔ اور عقد نکاح میں گواہوں کا یہ اختلاف عقد بیع میں اختلاف کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جس طرح عقد بیع میں گواہوں کے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے ساتھ اختلاف کرنے کی وجہ سے شہادت قبول نہیں ہوتی۔ اور بیع درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح عقد نکاح میں گواہوں کے اختلاف کرنے کی وجہ سے نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ عقد نکاح جائز ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا اختلاف مقدار مہر یعنی مال میں ہے اور مال، نکاح کے اندر تابع ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر کا ذکر بالکل نہ کیا گیا ہو تب بھی نکاح درست ہو جاتا ہے۔ بہر حال مال نکاح کے اندر تابع ہے۔ اور تابع کے اندر اختلاف کرنے سے اصل (عقد نکاح) کے اندر اختلاف کرنا، زم نہیں آتا۔ پس جب تابع یعنی مال کے اندر اختلاف کرنے سے اصل یعنی عقد نکاح کے اندر اختلاف کرنا، زم نہیں آتا تو اصل یعنی عقد نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور عقد نکاح پر گواہی قبول کر لی جائے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے اندر اصل ملک بضع کا حوالہ ہونا، زوجیت کا ثابت ہونا اور بضع کا مالک ہونا ہے۔ کیونکہ

نکاح انھیں مقصد کے لئے مشروع ہوا ہے اور رہا مال یعنی شوہر پر مہر کا لازم ہونا تو وہ بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے ہے کیونکہ شوہر کو مفت، بضع کا مالک بنانے سے بضع کی شرافت ختم ہو جاتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نکاح کے اندر مال اصل نہیں بلکہ تابع ہے اور گواہوں نے اصل میں کوئی اختلاف نہیں کیا بلکہ تابع یعنی مال کی مقدار میں اختلاف کیا ہے کہ ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی پس جس میں کوئی اختلاف نہیں یعنی عقد نکاح وہ تو ثابت ہو جائے گا۔ اور جس میں اختلاف ہے یعنی تابع اس میں اقل یعنی ایک ہزار کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ مدعی نے کم مال کا دعویٰ کیا ہو یا زیادہ کا دعویٰ کیا ہو۔ صحیح قول میں دونوں برابر ہیں۔ یعنی دونوں صورتوں میں کم مال پر فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عورت کا مقصود کبھی مال یعنی مہر ہوتا ہے لیکن شوہر کا مقصود صرف عقد نکاح ہوتا ہے۔ پس جب شوہر مدعی ہوگا تو اس کا مقصود فقط نکاح کو ثابت کرنا ہوگا اور گواہوں میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے عقد نکاح ثابت نہ ہوگا اور شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور جب عورت مدعیہ ہے تو اس صورت میں چونکہ مال مقصود ہے اس لئے گواہوں کا اختلاف بھی مال کی مقدار میں ہوگا نہ کہ اصل نکاح میں اور جب اصل نکاح میں اختلاف نہیں ہے تو اصل نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور مال کی مقدار میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے اقل مقدار پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اختلاف ہے مدعی خواہ عورت ہو خواہ شوہر ہو۔ اور یہی زیادہ صحیح ہے اور فریقین کے دلائل سابق میں سرچکے ہیں۔

جمیل احمد عفی عنہ،

فصل فی الشہادۃ علی الارث

ترجمہ... یہ فصل میراث پر گواہی دینے کے بیان میں ہے

تشریح... اب تک شہادت کے ان احکام کا ذکر کرتے جو زندوں کے ساتھ متعلق ہیں اور اس فصل میں ان احکام کا بیان ہے جو مردوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ موت چونکہ وجود احویات کے بعد ہوتی ہے اس لئے میت سے متعلق شہادت کا بیان بھی بعد میں کیا گیا ہے۔

مدعی نے دعویٰ کیا کہ مکان اس کے باپ کا ہے اور قابض کو عادیۃ یا ودیعة دیا تھا

تو مدعی کیلئے باپ کے فوت ہونے پر گواہ پیش کرنا ضروری نہیں ہے

قال ومن اقام بینة علی دار انہا کانت لابیه اعارھا او ادعھا الذی ہی فی یدہ فانہ یاخذھا ولا یکلف الینۃ انہ مات وترکھا میراثا لہ واصلہ انہ منی ثبت الملک للمورث لا یقضی بہ للوارث حتی یشہد الشہود انہ مات وترکھا میراثا لہ عند ابی حنیفہ ومحمد خلافا لابی یوسف ہو یقول ان ملک الوارث ملک المورث فصارت الشہادۃ بالملک للمورث شہادۃ بہ للوارث وهما یقولان ان ملک الوارث متجدد فی حق العین حتی یجب علیہ الاستبراء فی الجاریۃ الموروثة ویحل للوارث الغنی ما کان صدقۃ علی المورث الفقیر فلا بد من النقل الا انہ یکفی بالشہادۃ علی قیام ملک المورث وقت الموت لثبوت الانتقال ضرورة وكذا

على قيام يده على ما ذكره ان شاء الله تعالى وقد وجدت الشهادة على اليد في مسألة الكتاب لان يد المستعير والمودع والمستاجر فائمة مقام يده فاغنى دالك عن الحر والقل

ترجمہ اور اُسی نے مکان کی بابت یہ بینہ قائم کیا کہ یہ مکان اسکے (مدعی کے) باپ کا تھا۔ اس نے قابض کو ماریہ دیا تھا یا وریعت پر دیا تھا تو مدعی اس مکان کو بیگا۔ اور اس بات پر بینہ کی تکلیف نہ دی جائے گی کہ اس کا باپ مر گیا اور یہ مکان اس کے لئے میراث چھوڑا ہے اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک جب ملک مورث کے لئے ثابت ہوگئی تو اس ملک کا وارث کے لئے حکم نہیں دیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ مورث مر گیا اور اس نے وارث کے لئے یہ چیز چھوڑی ہے (اکمیں) امام ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ وارث کی ملک ہی مورث کی ملک تھی پس مورث کے لئے ملکیت کی گواہی دینا وارث کے لئے ملکیت کی گواہی دینی اور طرفین فرماتے ہیں کہ وارث کی ملک اس عین کے حق میں جدید ہوتی ہے حتیٰ کہ جاریہ مورث میں وارث پر استعبار کرنا واجب ہے اور مورث فقیر پر جو چیز صدقہ تھی۔ مالدار وارث کیلئے حلال ہے پس ملک کا منتقل ہونا ضروری ہے مگر یہ کہ مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت قائم ہونے کی گواہی پر اکتفا کیا جائے گا کیونکہ انتقال ضرورۃً ثابت ہے اور اسی طرح اس کے قبضہ کے قیام پر چنانچہ ہم انشاء اللہ اسناد کر رہے ہیں اور مسئلہ کتاب میں مورث کے قبضہ کی گواہی پائی گئی اس لئے کہ مستعیر، مودع اور مستاجر کا قبضہ مورث کے قبضہ کے قائم مقام ہے پس مدعی کے باپ کے قبضہ نے منتقل ہونے کی شہادت سے بے نیاز کر دیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً عارف نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ فلاں مکان میرے باپ کا تھا اس نے قابض کے پاس ودیعت اور امانت رکھا تھا یا اس کو ماریہ دیا تھا یا اس کو رایہ پر دیا تھا تو یہ مدعی جس نے بینہ پیش کیا ہے یعنی عارف اس بینہ کی وجہ سے اس مکان کو لے بیگا یعنی قاضی مدعی کو سب سے مکان کا فیصلہ کر دیگا اور مدعی یعنی عارف کو اس بات کی تکلیف نہیں دی جائے گی کہ وہ اس پر بینہ پیش کرے کہ اس کا باپ مر گیا ہے اور یہ مکان اس کے لئے بطور میراث چھوڑا ہے یہ حکم امام صاحب و رصاحبین کے درمیان متفق علیہ ہے لیکن تخریج میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ نے کہا کہ میراث کی شہادت کے سلسلے میں طرفین کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جب مورث (میت) کے لئے ملکیت ثابت ہوئی تو اس ملکیت کا حکم وارث کے لئے نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ وہاں کے ذریعہ وارث کو یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ اس کا مورث مثلاً باپ مر چکا ہے اور اس نے میرے لئے یہ چیز مثلاً مکان میراث کے طور پر چھوڑا ہے گویا طرفین کے نزدیک وارث کو دو شہادتیں پیش کرنی پڑیں گی ایک شہادت کے ذریعہ مورث مثلاً باپ کی ملکیت ثابت کر لے گا اور دوسری شہادت کے ذریعہ مورث کی موت اور اپنے لئے اس چیز مثلاً مکان کا میراث ہونا ثابت کرے گا اور اس ضابطہ میں حضرت امام ابو یوسف کا اختلاف ہے چنانچہ قاضی ابو یوسف نے فرمایا کہ جب بینہ ذریعہ موت کی ملکیت ثابت ہوگئی تو وارث کی ملکیت بھی ثابت ہوگئی کیونکہ جو مورث کی ملکیت تھی وہ وارث کی ملکیت ہے پس جس گواہی سے مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے اسی گواہی سے وارث کی ملکیت بھی ثابت ہوگئی وارث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے کسی علیحدہ شہادت کی ضرورت نہیں ہے اس ضابطہ کی رو سے امام

ابو یوسف کے نزدیک متبن کا مسئلہ بالکل واضح ہے یعنی جس بینہ کے ذریعہ مدعی یعنی عارف کا باپ یعنی مورث کیلئے مکان کا ملک ہونا ثابت کیا گیا ہے اسی بینہ کے ذریعہ وارث یعنی عارف کا بطور میراث ملک مکان ہونا ثابت ہو جائیگا۔ وارث کی ملکیت ثابت کرنے کے لئے کسی علیحدہ بینہ کی قطعاً ضرورت نہیں ہے لیکن طرفین کے نزدیک ہر متبن کے مسئلہ اور ان کے بیان کردہ ضابطہ میں تخیلف

ہے یاں طور کہ طرفین کے نزدیک ضابطہ تو یہ ہے کہ دو بینہ ورکاریں ایک مورث کی ملکیت ثابت کرنے کے لیے اور دوسرا وارث کی ملکیت ثابت کرنے کے لیے اور متن کے مسئلہ میں ایک ہی بینہ کو کافی سمجھا گیا ہے چنانچہ فرمایا ”ولا یسکلف البینۃ“ یعنی وارث کو دوسرے بینہ کی زحمت نہیں دیجائیگی اس کا جواب یہ ہے کہ ضابطہ تو یہی ہے کہ وارث دو شہادتیں پیش کرے یا ایک مورث کی ملکیت ثابت کرنے کے لیے دوسری اپنی ملکیت ثابت کرنے کے لیے مگر اس مسئلہ میں ایک ہی شہادت کافی ہو جائے گی۔ نہ بینہ سے نہ باقی دو شہادتوں کی ضرورت اس لئے ہے کہ جس مال عین میں میراث ثابت ہوئی اس میں وارث کی ملک تھی اور بدیدہ تھی سے چنانچہ جو باندی وارث کو میراث میں ملتی ہے وارث پر اس کا استبراء کرنا واجب ہے جیسے مشتری پر استبراء کرنا واجب ہوتا ہے اور جو بیٹہ مورث فقیر کو بطور صدقہ دی گئی تھی وہ مالدار وارث کو حلال ہو جاتی ہے اگر وارث کی ملک جدید اور نجی نہ ہوتی تو نہ اس پر استبراء واجب ہوتا اور نہ وہ صدقہ کا مال حلال ہوتا پس جب وارث کی ملک جدید اور نجی ہے تو مورث کی طرف ملک کا منتقل ہونا نہ ورنہ تینوں بینہ ورکاریں اس بینہ اس بات کی گواہی دے کہ مورث مرگیا ہے اور اس نے میراث میں یہ چیز چھوڑی ہے حاصل یہ کہ پہلے بینہ سے مورث کی ملک ثابت ہوئی اور دوسرے بینہ سے اس ملک کا مورث سے وارث کی طرف منتقل ہونا ثابت ہوگا۔ اس ضابطہ پر متن کے مسئلہ سے مدد لے اور بہت سے مسائل متفرع ہیں اور متن کے مسئلہ میں ایک شہادت پر اکتفاء اس لئے کیا جائے گا کہ جب مورث کی موت کی وقت مورث کی ملکیت موجود ہونے پر شہادت دی گئی تو مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی۔ اور جب مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت شہادت سے ثابت ہوگئی تو اس کے مرتے ہی وہ ملکیت غیر اختیاری طور پر وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ پس جب ملکیت خود بخود وارث کی طرف منتقل ہوگئی تو اس کو ثابت کرنے کے لئے بینہ پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اور جب بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی تو صرف مورث کی ملکیت ثابت کرنے کے لیے ایک بینہ کافی ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مورث کی موت کے وقت بینہ کے ذریعہ کسی چیز پر اس کا قبضہ ثابت کر دیا گیا تو قبضہ ثابت کرنے سے اس کی ملک ثابت ہو جائے گی اور مورث کی ملک ثابت ہونے کے بعد مورث کے مرتے ہی وہ ملک وارث کی طرف خود بخود منتقل ہو جائے گی۔ حاصل یہ کہ مورث کے قبضہ کو بینہ سے ثابت کرنے کے بعد اس کی ملک پر بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ وارث کی طرف منتقل ہونے پر بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کی پوری تفصیل کسی دوسرے موقع پر ذکر کریں گے۔

متن کے مسئلہ میں بھی مورث کے قبضہ پر گواہی پائی گئی اس طور پر کہ متن کے مسئلہ میں مستعیر (عارف پرینے والے) مودع (مین) اور مستاجر (اجرت پرینے والے) کا قبضہ بینہ کے ذریعہ ثابت ہو گیا ہے اور ان تینوں حضرات کا قبضہ مورث کے قبضہ کے قائم مقام ہے یعنی مستعیر، مودع اور مستاجر کے قبضہ کو ثابت کرنا درحقیقت مورث کے قبضہ کو ثابت کرنا ہے اور جب مورث کا قبضہ ثابت ہو گیا تو اس کی ملک بھی ثابت ہوگئی اور جب مورث یعنی مدعی (عارف) کے باپ کی ملک ثابت ہوگئی تو وہ ملک مورث کے مرتے ہی خود بخود وارث یعنی عارف کی طرف منتقل ہو جائے گی، وارث کی ملک کو ثابت کرنے کے لئے کسی بینہ کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان پر مدعی یعنی وارث کے باپ کا قبضہ موت تک رہا اور مکان موت تک اس کے قبضہ میں تھا یہ شہادت جائز ہے

وان شہدوا انہا كانت فی ید فلان مات وہی فی یدیہ حارت الشہادۃ لان الایدی عند الموت تنقلب ید ملک بواسطۃ الضمان والامانۃ تصیر مضمونۃ بالتحویل فصار بمنزلۃ الشہادۃ علی قیام ملک وقت الموت

ترجمہ اور اگر لوگوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان فلاں کے قبضہ میں تھا اس حال میں مرا کہ یہ مکان اس کے قبضہ میں موجود تھا تو یہ گواہی جائز ہے اس لئے کہ موت کے وقت جو قبضہ ہے وہ بواسطہ ضمان کے بدل کر ملک کا قبضہ ہو جاتا ہے اور امانت مجہول چھوڑنے سے مضمون ہو جاتی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ موت کی وقت مدعی کے باپ کی ملک موجود ہونے پر گواہی ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مکان پر مدعی یعنی وارث کے باپ کا قبضہ موت تک رہا اور وہ اس حال میں مرا کہ مکان اس کے قبضہ میں تھا تو یہ شہادت جائز ہے اور اس شہادت سے نتیجہ میں وارث اس مکان کا مالک ہو جائے گا۔ مورث یعنی مدعی کے باپ کے قبضہ کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ یہ کہ اس کا قبضہ مالکانہ تھا۔

۲۔ یہ کہ اس کا قبضہ غاصبانہ تھا۔

۳۔ یہ کہ اس کا قبضہ بطور امانت تھا۔

پہلی صورت میں تو بدتردد مورث کی مملوکہ چیز اسکے بیٹے کی ملک میں منتقل ہو جائے گی۔ کیونکہ مورث کے مرتے ہی اس کی تمام مملوکہ چیزیں اس کے ورثاء کی طرف ملک میں منتقل ہو جاتی ہے۔

دوسری صورت میں مورث کا قبضہ چونکہ غاصبانہ تھا اس لئے مورث کے مرنے سے شیء مغضوب اس پر مضمون ہو گئی اور غاصب پر جب شیء مغضوب کا ضمان واجب ہو جاتا ہے تو غاصب اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس جب غاصب یعنی مورث ضمان واجب ہو جانے سے شیء مغضوب کا مالک ہو گیا تو مورث کے مرنے کے بعد وارث اس کا مالک ہو جائے گا۔

تیسری صورت میں مورث کا قبضہ اگرچہ بطور امانت تھا لیکن جب اس نے یہ بیان نہیں کیا کہ یہ کس کی امانت ہے اور یوں ہی مجہول چھوڑ کر مر گیا تو یہ مورث آخرت میں اس کا ضامن ہو گا اور مورث جب اس کا ضمان ہوا تو یہ اپنی ملک چھوڑ کر مرا اور مورث جب اپنی ملک چھوڑ کر مرتا ہے تو وارث اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ لہذا اس وقت مورث کا قبضہ تھا خواہ قبضہ ملک ہو یا قبضہ غصب ہو یا قبضہ امانت ہو تو وارث اس شیء کا مالک ہو جائے گا۔ اور اس گواہی کی کوئی ضرورت نہیں کہ مورث کی ملکیت بھی قائم تھی لیکن یہ سب اس صورت میں ہے کہ مدعی کا وارث ہونا معدوم ہو۔

گواہوں نے کسی زندہ سے کہا کہ یہ مکان چند ماہ سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا، گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں

وان قالوا لرجل حی نشہد انها كانت فی ید المدعی منذ اشہر لم تقبل وعن ابی یوسف انها تقبل لان الید مقصودة کالملک ولو شہدوا انها كانت ملکہ تقبل فکذا هذا وصار کما اذا شہدوا بالاخذ من المدعی وجه الظاہر وهو قولہما ان الشہادۃ قامت بمجهول لان الید منقضية وهی متوعة الی ملک وامانة وضمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملک لانه معلوم غیر محتلف وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحکمہ معلوم وهو وجوب الرد ولان ید ذی الید معاین وید المدعی مشہود به وليس الحبر کالمعاينة

ترجمہ اور اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی سے کہا کہ یہ مکان چند ماہ سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا۔ تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ گواہی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ ملک کی طرح قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے۔ اور اگر گواہ یہ گواہی دیتے کہ یہ مکان اس کی ملک تھا تو قبول کر لی جائے گی۔ پس ایسے ہی قبضہ کی گواہی دینے کی صورت میں بھی قبول کر لی جائے گی۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے گواہوں نے مدعی سے لینے کی گواہی دی اور ظاہر الروایۃ میں جو طرفین کا قول ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت ایک مجہول قبضہ پر قائم ہوئی ہے اس لئے کہ مدعی کا قبضہ زائل ہو چکا ہے حالانکہ قبضہ تین طرح کا ہوتا ہے۔ قبضہ ملک، قبضہ امانت، قبضہ ضمان۔ پس مجہول قبضہ کے اعادہ کا حکم دینا معذور ہے برخلاف ملک کے اس لئے کہ وہ معلوم اور غیر مختلف ہے اولہ برخلاف لینے کے اس لئے کہ وہ معلوم ہے اور اس کا حکم معلوم ہے اور وہ واپس کرنے کا واجب ہونا ہے اور اس لئے کہ قبضہ تو مشہود ہے اور مدعی کے قبضہ کی گواہی دی گئی ہے حالانکہ خبر مشاہدہ کے مانند نہیں ہوتی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان ایک زندہ آدمی مثلاً حامد کے قبضہ میں ہے دوسرے آدمی مثلاً حامد نے دعویٰ کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور مدعی عابد (حامد) نے اس کا انکار کیا پھر مدعی یعنی حامد نے بینہ پیش کیا اور گواہوں نے یہ کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ مکان مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور اس گواہی کے نتیجہ میں یہ مکان مدعی کو واپس نہیں کرایا جائے گا۔ طرفین کا قول بھی یہی ہے اور ظاہر الروایۃ بھی یہی ہے اور حضرت امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ مذکورہ گواہی قبول کر کے مکان مدعی بطرف واپس کرایا جائے گا۔ متن بھی رجل کے لٹحی کی قید اس لئے ذکر کی گئی ہے کہ اگر گواہ میت کے لئے یہ گواہی دیں کہ موت کے وقت کے مکان اس میت کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی بالا جماع قبول ہوگی اور یہ مکان وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ بہر حال مختلف فیہ مسئلہ میں امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ اس طرح مقصود ہوتا ہے جس طرح ملک مقصود ہوتی ہے اور ملک کے بارے میں حکم یہ ہے کہ گواہ اگر یہ گواہی دیں کہ یہ مکان جو اس وقت مدعی عابد یعنی حامد کے قبضہ میں ہے مدعی یعنی حامد کی ملک تھا تو یہ گواہی قبول ہوتی ہے اسی طرح جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں تھا تو بھی گواہی قبول ہوگی اور مکان مدعی کو واپس کرایا جائے گا اور یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان تو مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں تھا لیکن مدعی عابد جو اس وقت قبضہ میں ہے اس نے مدعی یعنی حامد سے لے لیا تھا تو اس صورت میں گواہی قبول کر لی جاتی ہے اور مکان مدعی کو واپس کر دیا جاتا ہے پس اسی طرح جب گواہ یہ گواہی دیں کہ یہ مکان مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں

تھا تو اس گواہی کو بھی قبول کر لیا جائے گا اور مکان مدعی کو واپس کر لیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ یعنی طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فی المال مدعی (حامد) کا قبضہ موجود نہیں ہے اور ماضی میں جس قبضہ گواہوں نے گواہی دی ہے وہ تین طرح کا ہو سکتا ہے۔

۱۔ مکان قبضہ۔ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں اس سے ہو کہ مدعی اس کا مالک تھا۔

۲۔ امانت کا قبضہ۔ یعنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں ودیعت اور امانت کے طور پر تھا۔

۳۔ مکان کا قبضہ۔ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور نصب کے تھا یعنی مدعی نے نصب کر کے اس مکان پر قبضہ کر لیا تھا۔

بہر حال جب ایسا ہے تو مدعی کا قبضہ مجہول ہوا اور شہادت مجہول قبضہ پر قائم ہونی حالانکہ مجہول چیز کے بارے میں قاضی کا حکم کرنا معذور ہے، پس جب مجہول چیز کے بارے میں قضائے قضی معذور ہے تو قیام جہالت کے ساتھ اس قبضہ کے اعادہ کا حکم کرنا بھی معذور ہو گا۔ یعنی مدعی علیہ (قابض) کا قبضہ ختم کر کے مدعی کو دوبارہ قبضہ نہیں دیا جائے گا۔

بخلاف الملک الح سے امام کوסף کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مکان کا مالک مدعی (حامد) ہے تو اس گواہی کو اس لئے قبول کر لیا جائے گا کہ ملک معلوم ہے غیہ مختلف ہے یعنی ملک فقط ایک ہی طرح کی ہوتی ہے اگرچہ اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں پس جب ملک معلوم اور غیہ مختلف ہے تو گواہی معلوم چیز پر قائم ہونی اور جب گواہی معلوم چیز پر قائم ہونی تو قضی کا فیصلہ کرنا بھی ممکن ہے اور جب قضی کا فیصلہ کرنا ممکن ہے تو قضی مذکورہ گواہی کے نتیجہ میں یہ حکم کرے گا کہ یہ مکان مدعی (حامد) کا ہے لہذا اس کو مدعی کی طرف واپس کیا جائے۔

وبخلاف الاخذ الح سے دوسرے قیاس کا جواب ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعی علیہ (قابض) نے یہ مکان مدعی سے لے لیا تھا یعنی نصب کر لیا تھا تو شہادت کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ مدعی علیہ کا یہ قبضہ غاصبانہ ہے اور اس کا حکم بھی معلوم ہے یعنی مدعی (مغضوب منہ) کی طرف اس کا واپس کرنا واجب ہے، لہذا اس صورت میں بھی قاضی اس مکان کو مدعی کی طرف واپس کرنے کا حکم کرے گا۔

طرفین کی طرف سے دوسری دلیل یہ ہے کہ قابض یعنی مدعی علیہ کا قبضہ آنکھوں سے مشاہد ہے اور مدعی کے قبضہ کی فقط شہادت دی گئی ہے، اور شہادت ایک خبر ہے اور خبر مشاہدہ کے برابر ہرگز نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مشاہدہ مفید یقین ہوتا ہے اور خبر مفید ظن ہوتی ہے۔ پس مشاہدہ کے ذریعہ جو قبضہ ثابت ہے وہ راجح ہو گا اور خبر یعنی شہادت کے ذریعہ جو قبضہ ثابت ہوا ہے وہ مرجوح ہو گا۔ اور ترجیح راجح کو حاصل ہوتی ہے نہ کہ مرجوح کو، لہذا مدعی علیہ قابض کے قبضہ کو ترجیح حاصل ہوگی اور مکان اسی کے قبضے میں رہے گا، مدعی کی طرف واپس نہیں کر لیا جائے گا۔

مدعی علیہ قابض نے یہ اقرار کیا کہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا، یہ مکان مدعی کے قبضہ میں دیا جائے گا

وان اقر بذلك المدعی علیہ دفعت الی المدعی لان الجهالة فی المقر به لا تمنع صحة الاقرار وان شهد شاهدان انه اقر انها كانت فی يد المدعی دفعت الیه لان المشهود به ههنا الاقرار وهو معلوم .

ترجمہ اور اگر مدعی علیہ نے اس کا اقرار کیا تو یہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا۔ اس لئے کہ مقر بہ کا مجہول ہونا اقرار کی صحت کو مانع

نہیں ہے۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اس لئے کہ اس گواہی پر اقرار ہے اور وہ معلوم ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ (قاضی) نے یہ اقرار کیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ مکان مدعی کے قبضہ میں واپس دیا جائے گا، کیونکہ جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ اس قسم کا قبضہ مدعی کو حاصل تھا تو بھی یہ قرار دینے سے اور مقررہ جہات صحت اقرار کے لئے مانع نہیں ہے ہذا مدعی علیہ کے اقرار سے موافق وہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اگر یہ سب سے مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے یوں گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان اس مدعی سے ہے تو یہ مکان بھی مدعی کو واپس دیا جائے گا کیونکہ گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے وہ اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز ہے اگرچہ مقررہ جہات نوعیت قبضہ مجہول ہے۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ مقررہ جہات مانع اقرار نہیں ہے ہذا اس صورت میں بھی گواہی سے موافق وہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اگرچہ اس سے مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔

جمیل احمد صاحب

باب الشہادۃ علی الشہادۃ

ترجمہ:۔۔۔ یہ باب گواہ پر گواہ دینے کے بیان میں ہے

تشریح شہادت علی الشہادت چونکہ شہادت اصول کی فرع ہے اس لئے شہادت علی الشہادت کو مؤخر کیا گیا۔ کیونکہ اصل، فرع پر مقدم ہوتا ہے۔ شہادت علی الشہادت کی صورت یہ ہے کہ اصل گواہ جنہوں نے معاملہ کا مشاہدہ کیا ہے یا براہ راست سنا ہے شہادت میں اپنا نام بنا کر مجلس قاضی میں بھیج دیں۔

شہادت علی الشہادت کون سے حق پر دینا جائز ہے

قال الشہادۃ علی الشہادۃ جائزۃ فی کل حق لا یسقط بالشہۃ وهذا استحسان لشدة الحاجة اليها اذ شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشہادۃ لبعض العوارض فلو لم یجوز الشہادۃ علی الشہادۃ ادى الى اتواء الحقوق ولهذا جوزنا الشہادۃ علی الشہادۃ وان كثرت الا ان فیها شہۃ من حیث البدلیۃ او من حیث ان فیها زیادۃ احتمال وقد امکن الاحتراز عنه بجس الشہود فلا تقبل فیما یدریء بالشہات كالحدود والقصاص

ترجمہ گواہی پر گواہی دینا ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہ سے ساقط نہ ہوتا ہو اور یہ استحسان ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت زیادہ ہے اس لئے کہ اصل گواہ کبھی بعض عوارض کی وجہ سے عاجز ہوتا ہے پس اگر شہادت علی الشہادت جائز نہ ہو تو حقوق کو رائیگاں کر دینے کا سبب ہوگا۔ اسی وجہ سے ہم نے شہادت علی الشہادت کو جائز قرار دیا، اگرچہ شہود فرع شیر بول لیکن اس میں شبہ ہے بدیہت کے اعتبار سے یا اس اعتبار سے کہ اس میں زیادہ احتمال ہے حالانکہ جنس شہود کے ذریعہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ لہذا ایسی چیزوں میں قبول نہ ہوگی جو تہات سے مراد ہو جاتی ہیں۔۔۔ جیسے حدود اور قصاص۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ شہادت علی الشہادت یہ حق میں جو شہادتی وجہ سے ساقط نہ ہوتا ہوا استحساناً جائز ہے اگرچہ قیاساً جائز نہیں ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شہادت عبادت بدنیہ سے جو شاہد اصل پر زمرہ ہوتی ہے اور شہادت مشہود لہ کا حق نہیں ہے کیونکہ مشہود لہ کو شہادوں کے ساتھ منی صمد کرنے کا حق ہے اور نہ ہی اپنے پرہیزگار کرنے کا حق ہے۔ بہر حال شہادت ایک عبادت بدنیہ ہے اور شاہد اصل پر زمرہ ہے اور عبادت بدنیہ میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔ لہذا شہادت علی الشہادت جو نیابت ہی ہے وہ بھی جاری نہ ہوگی اور جائز نہ ہوگی۔ لیکن لوگوں کے حقوق کو زندہ کرنے کے لئے اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کی شدید ضرورت ہے اس لئے بھی شہود اصل (اصلی گواہ) عوارض کی وجہ سے اور شہادت سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ مثلاً شہود اصل بیمار ہوں یا سفر میں ہوں یا اپنی کسی مصروفیت کی وجہ سے مجلس قضی میں نہ جاسکتے ہوں تو ایسی صورت میں اگر شہادت علی الشہادت واجب نہ رکھا جائے تو لوگوں (مدعیوں) کے حقوق تلف ہو جائیں گے۔ لہذا لوگوں کے حقوق کو تلف نہ کرنا واجب ہے۔ پس اسی حاجت شدیدیہ کی وجہ سے شہادت علی الشہادت واجب قرار دیا گیا اگرچہ شہود فرع کثیر ہوں۔

شہود فرع کے کثیر ہونے کے دو مطلب ہیں۔ ایک یہ کہ شہود اصل نے دو گواہ اپنے نائب مقرر کئے، پھر ان نائبوں نے اپنے نائب مقرر کئے، پھر انہوں نے اپنے نائب مقرر کئے۔ علی بن اقیس۔ اس صورت میں ان کثرت، وان سعدت کے معنی میں لگے گا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ شہود اصل وہ ہیں، ان میں سے ہر ایک نے اپنی گواہی پر دو، دو گواہ مقرر کئے، پھر شہود فرع چاروں میں سے ہر ایک نے اپنی گواہی پر دو، دو گواہ مقرر کئے تو اس صورت میں وہ ان کثرت اپنے معنی میں رہے گا، اور معنی یہ ہوں گے کہ شہود فرع کی تعداد کتنی ہی زائد کیوں نہ ہو جائے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ فروع کی شہادت میں ایک گونہ شبہ ہے، شبہ یا تو اس اعتبار سے ہے کہ فروع صوں کے بدل ہیں ورنہ بدی کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا انسان اصل سے عاجز ہو جائے اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ یعنی شہادت فروع کی طرف، شہادت اصل سے بجز کے وقت رجوع کیا جاتا ہے۔ بہر حال شہادت فروع بدل ہے اور بدل میں اصل کی بہ نسبت ایک گونہ شبہ ہوتا ہے یا شہادت فروع میں اس اعتبار سے شبہ ہے کہ اس میں احتمال مذہب زیادہ ہے، یعنی اصل گواہوں میں ان کے معصوم نہ ہونے کی وجہ سے جھوٹ کا احتمال تھا لہذا فروع میں احتمال اور زیادہ ہوگا۔ بہر حال شہادت فروع میں ایک گونہ شبہ ہے اور جنس شہود یعنی شہود اصل کے ذریعہ شہادت فروع سے بچنا بھی ممکن ہے اس طور پر کہ اصول کی تعداد زیادہ ہو۔ اگر بعض کو عند پیش آگیا تو باقی دوسرے شہود اصل گواہی دیدیں گے۔ بہر حال جب شہادت فرع میں شبہ ہے اور شہود اصل کے ذریعہ اس سے بچنا بھی ممکن ہے تو شہود فرع کی شہادت ایسی چیزوں میں قبول نہ ہوگی جو چیزیں شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ جیسے حدود و قصاص۔

شہادت علی الشہادت کی شرعی حیثیت

ویجور شہادۃ شاہدین علی شہادۃ شاہدین وقال الشافعی لا یجوز الا الاربع علی کل اصل اثنان لان کل شاہدین قائمان مقام شاہد واحد فصار کالمرأتین ولنا قول علی رضی اللہ عنہ لا یجوز علی شہادۃ رجل الا شہادۃ رجسین ولا یقبل شہادۃ الاصل من الحقوق فہما شہدا بحق ثم شہدا بحق آخر فتقبل ولا تقبل شہادۃ واحد علی شہادۃ واحد لما رویا وهو حجة علی مالک ولانہ حق من الحقوق فلا بد من نصاب الشہادۃ

ترجمہ اور دو گواہوں کی گواہی پر دو گواہوں کی گواہی جائز ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ چار سے کم جائز نہیں ہیں ہر اصلی گواہ پر دو گواہ ہیں اس لئے کہ ہر دو شہد فرغ ایک اصلی گواہ کے قائم مقام ہیں پس دو عورتوں کے مانند ہو گیا۔ اور ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ایک آدمی کی شہادت پر جائز نہیں مگر دو مردوں کی شہادت۔ اور اس لئے کہ اصل کی گواہی نقل کرنا حقوق میں سے ہے۔ پس ان دونوں نے پہلے حق کی گواہی دی پھر انہیں دونوں نے دوسرے حق کی گواہی دی پس یہ گواہی قبول ہوگی۔ اور ایک کی شہادت ایک پر قبول نہ ہوگی اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے۔ اور یہ امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے اور اس لئے کہ اصل کی گواہی نقل کرنا حقوق میں سے ایک حق ہے... لہذا شہادت کا نصب ضروری ہے۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک دو اصلی گواہوں کی گواہی پر دو فرعی گواہوں کی گواہی جائز ہے یعنی دونوں فرعی گواہ پہلے ایک اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کریں گے پھر یہی دونوں دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں گے۔ اس طرح دو فرعی گواہ دونوں اصلی گواہوں کی گواہی نقل کر سکتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دو اصلی گواہوں کی گواہی نقل کرنے کے لئے چار فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی دو فرعی ایک اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں گے اور دوسرے دو فرعی گواہ دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں گے۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ایک فرعی گواہ کافی ہے، یعنی ایک فرعی گواہ ایک بار ایک اصلی گواہ کی گواہی نقل کریگا اور ایک بار دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کرے گا۔ پس اس طرح ایک فرعی گواہ کافی ہے۔ علامہ بدر الدین عینیؒ نے فرمایا کہ یہ امام مالکؒ کا مذہب نہیں ہے بلکہ ان میں سے ایک روایت ہوسکتی ہے، ان کا مذہب وہی ہے جو ہر مذہب ہے۔ یہی علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو فرعی گواہ ایک اصلی گواہ کے قائم مقام ہوتے ہیں جیسے دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں، پس جب ایک اصلی گواہ کے قائم مقام دو فرعی گواہ ہوں گے تو دو اصلی گواہوں کی قائم مقامی کیلئے چار فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہوگا۔

حضرت امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرعی گواہ اصل گواہ کی گواہی کو مجلس قضا تک پہنچنے کیلئے بمنزہ قصد کے ہوتا ہے۔ پس ایسا ہو گیا گویا اصلی گواہ نے خود قاضی کی مجلس میں حاضر ہو کر گواہی دی ہے اور اصلی گواہ اگر بذات خود گواہی دیتے تو ہر ایک تنہا گواہی دیتا۔ لہذا جب ان کی طرف سے فرعی گواہ، گواہی نقل کرے گا تو وہ بھی تنہا کافی ہوگا۔ یعنی ایک بار کی گواہی نقل کرے گا اور ایک بار دوسرے کی گواہی نقل کرے گا دوسری دلیل قیاس ہے یعنی حضرت امام مالکؒ نے نقل شہادت کو روایت احادیث پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جس طرح روایت احادیث میں ایک آدمی کی روایت ایک آدمی سے مقبول ہے۔ اسی طرح ایک آدمی کی شہادت کو ایک آدمی کا نقل کرنا اور روایت کرنا بھی جائز ہے۔

ہماری دلیل حضرت عی کا قول ہے "لا يجوز على شهادة رجل الا شهادة رجلين" یعنی ایک آدمی کی شہادت پر دو مردوں کی شہادت ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ دو فرعی گواہ ایک بار ایک اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں اور ایک بار دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں اس طرح ہر ایک اصلی گواہ کی گواہی پر دو فرعی گواہ بھی ہو جائیں گے اور فرعی گواہوں کی تعداد دو سے بڑھ کر چار بھی نہ ہوگی۔ جیسا کہ فقہ مرتاض حضرت امام شافعیؒ اور اللہ مرقدہ نے فرمایا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کرنا حقوق انان میں سے ہے اور ان حق کو ثابت کرنے کے لئے نصاب شہادت (دو گواہوں) کا ہونا ضروری ہے۔ پس دو فرعی گواہوں نے ایک اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کیا تو گویا انھوں نے ایک حق پر شہادت دی اور اس پر نصاب شہادت بھی پورا ہو گیا۔ یہ نہیں فرعی گواہوں نے جب دوسرے اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کیا تو گویا انھوں نے پہلے حق کے عد وہ دوسرے حق پر گواہی دی اور اس پر بھی نصاب شہادت پورا کیا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ دو گواہیں بعد ہرے مختلف حقوق پر گواہی دے سکتے ہیں۔ پس جب شہود اصل میں سے ہر ایک کی شہادت نقل کئے پر نصاب شہادت پایا گیا تو مذکورہ دونوں فرعی گواہوں کی گواہی قبول کر دی جائے گی۔ برخلاف دو عورتوں کی شہادت سے کیونکہ دو عورتیں چونکہ ایک مرد کے مرتبہ میں ہوتی ہیں۔ اس لئے صرف دو عورتوں سے نصاب پورا نہیں ہوتا۔ اور جب دو عورتوں سے نصاب شہادت پورا نہیں ہوتا تو ان کی شہادت پر قاضی کا فیصلہ بھی مرتب نہ ہوگا۔ صاحب بدایہ نے ایک فرعی گواہ کی گواہی ایک اصلی گواہ کی گواہی پر قبول نہ ہونے کی دلیل ماروینا سے بیان فرمائی کہ یہی قول حضرت امام مہملک کے خلاف حجت ہے کیونکہ اس قول میں یہ بات بصراحت موجود ہے کہ ایک اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کرنے کے لئے دو فرعی گواہ ضروری ہیں۔ حالانکہ امام مہملک ایک فرعی گواہ کو کافی سمجھتے ہیں۔ امام مہملک کے خلاف عقلی دلیل یہ ہے کہ شہادت نقل کرنا ایک قسم کا حق ہے اور کسی بھی حق کو ثابت کرنے کے لئے نصاب شہادت ضروری ہے۔ ہذا اصل گواہ کی گواہی کو نقل کرنے کے لئے دو فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے ایک فرعی گواہ کافی نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہمارے بزرگ حضرت امام مہملک کا قول ہے۔ اس کے برخلاف روایت احادیث کہ وہ چونکہ حقوق میں سے نہیں ہے اس لئے احادیث کو ایک آدمی بھی ایک آدمی سے روایت کر سکتا ہے۔

شہادت پر گواہ بنانے کا طریقہ

وصفة الاشهاد ان يقول شاهد الفرع اشهد على شهادتي ابي اشهد ان فلان اس فلان اقر عدی بكذا او اشهدنی على نفسه لان الفرع كالنائب عنه فلا بد من التوكيل والتوكيل على ما مر ولا بد ان يشهد كما يشهد عد القاضی لينقله الى مجلس القضاء وان لم يقل اشهدنی على نفسه حاز لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد

ترجمہ۔ اوما پنی گواہی پر گواہ پر گواہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ شاہد اصل، شاہد فرع سے یوں کہے کہ تو میری شہادت پر شہادت دے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلان بن فلان نے میرے پاس ایسا ایسا قرار کیا ہے اور مجھے پنی ذات پر شاہد کر دیا ہے اس لئے کہ فرعی گواہ گویا اصلی گواہ کا نائب ہے۔ پس گواہی لانا اور وکیل بنانا ضروری ہے جیسا کہ سابق میں گذرا۔ اور ضروری ہے کہ اصلی گواہ اسی طرح شہادت دے جیسے قاضی کے پاس شہادت دیتا ہے تاکہ شاہد فرع اس کو قاضی کی مجلس میں منتقل کرے وداً اصل گواہ نے اشہدنی علی نفسه نہ کہا ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ جس شخص نے دوسرے کا اقرار سنا اس کے لئے گواہی دینا حلال ہو جاتا ہے اگرچہ مقرر یا مدعی علیہ نے اس سے اشہد نہ کہا ہو۔

تشریح۔ شاہد اصل کا شاہد فرع کو اپنی شہادت پر گواہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ شاہد اصل شاہد فرع سے یوں کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں بن فلاں نے میرے سامنے فلاں بن فلاں کے۔ فلاں حق کا اقرار کیا ہے اور مقرر نے اپنی ذات پر محنت کرنا شروع کیا ہے۔ شہادت فرع میں شاہد اصل کے شاہد فرع کو اپنی شہادت پر ۱۰۰ روپے کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ شاہد فرع کو یہ شاہد اصل کا نائب ہے اور نائب بنا ضروری ہے بغیر نائب بننے والی شخص نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ بعد ازاں شاہد اصل کا شاہد فرع کو اپنی گواہی پر گواہ ضروری ہوگا۔ نیز شہادت میں الشہادت اسی وقت حجت ہوگی جبکہ شاہد فرع شاہد اصل کی شہادت و قاضی و مجلس میں منتقل کرے اور شاہد فرع شاہد اصل کی شہادت و مجلس قاضی میں اسی وقت منتقل کرنے کا مجاز ہوگا جبکہ شاہد اصل نے اس پر شہادت کا بوجھ لا دیا ہو۔ بہر حال ثابت ہوا کہ شہادت میں الشہادت کے لئے تکمیل یعنی شاہد اصل کا شاہد فرع و شاہد علی شہادت کی کہ اس پر شہادت کا لا دینا اور اس کو حامل شہادت بنانا ضروری ہے اور شاہد فرع چونکہ شاہد اصل کا وکیل ہے اس۔ اس کو وکیل بنا بھی ضروری ہے۔ اس کی تفصیل "فصل ما یتحملہ الشاہد" کے تحت نظر رکھنی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جب شاہد فرع، شاہد اصل کا نائب ہے تو صاحب ہدایہ نے لائن الصرع کا نائب عنہ کیوں فرمایا "لان الفرع نائبہ" کیوں نہیں کہا "اس کا جواب یہ ہے کہ شاہد فرع، شاہد اصل کا اس کی شہادت میں نائب نہیں ہوتا بلکہ مشہودہ میں نائب ہوتا ہے اس لئے کان بن فرمایا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ شاہد اصل، شاہد فرع کے سامنے اس طرح شہادت ادا کرے جس طرح قاضی کے سامنے ادا کرتا ہے تاکہ شاہد فرع، شاہد اصل سے من رمن وعن قاضی کی مجلس میں منتقل کر سکے۔ یعنی جس طرح اصل بیان کرے گا اسی طرح فرع اس کو قاضی کی مجلس میں لے جائے گا۔ اور اگر شاہد اصل نے شاہد فرع سے یہ نہ کہا ہو کہ مقرر نے مجھ کو اپنی ذات پر گواہ کرنا یا تھا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جس شخص نے دوسرے کا اقرار سنا ہے اس کے لئے گواہی دینا حد ہے، اگرچہ مقرر نے یہ نہ کہا ہو کہ تو میری ذات پر گواہ ہو جا۔

گواہی پر گواہی دینے کا طریقہ

و یقول شاہد الفرع عند الاداء اشہد ان فلانا اشہدنی علی شہادۃ ان فلانا اقر عدہ بکذا وقال لی اشہد علی شہادتی بذلک لانہ لاند من شہادۃ و ذکرہ شہادۃ الاصل و ذکرہ التحمیل ولہا لفظ اطول من هذا و اقصر منه و خیر الامور اوسطها

ترجمہ اور گواہی ادا کرتے وقت شاہد فرع یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھ کو اپنی گواہی پر گواہ کر لیا ہے کہ فلاں آدمی نے اصل گواہ کے سامنے فلاں حق کا اقرار کیا ہے اور اصلی گواہ نے مجھ سے کہا کہ تو میری اس گواہی پر گواہ ہو۔ اس لئے کہ شاہد فرع کی شہادت ضروری ہے اور اس کا اصلی گواہ کی گواہی ذکر کرنا اور اس (شاہد فرع) کا شاہد فرع کو گواہ کرنے کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے اور شہادت فرع کے لئے مذکورہ بالا لفظ سے زیادہ اور کم بھی جائز ہے اور امور میں اوسط بہتر ہوتا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرعی گواہی گواہی کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شاہد فرع مجلس قاضی میں ادائے شہادت کے وقت یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے مجھ کو اپنی گواہی پر گواہ کیا ہے کہ فلاں بن فلاں نے اس کے پاس فلاں بن فلاں کے لئے اس حق کا اقرار کیا ہے اور مجھ سے کہا کہ تو میری اس گواہی پر گواہ ہو جا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ پوری عبارت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ شاہد فرع کی شہادت ضروری ہے لہذا وہ کہے گا کہ میں شہادت دیتا ہوں۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ شاہد فرع اپنے اوپر شہادت کا بوجھ

اوسے کا اثر ہے۔ ہذا وہ کہے گا کہ شاید اصل نے مجھ سے کہا ہے کہ تو میری اس شہادت پر شہد ہو جا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ ادا کے وقت شاید فرع مذکورہ بالا عبارت سے طویل عبارت میں بھی اپنا مقصود ادا کر سکتا ہے اور کم عبارت میں بھی طویل عبارت مثلاً شاید فرع قاضی کے سامنے یوں کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں نے میرے ساتھ شہادت دی ہے کہ فلاں کے لئے فلاں پر اس قدر مال ہے اور مجھ کو اپنی شہادت پر شہد بنایا ہے اور مجھ کو حکم دیا ہے کہ میں اسکی شہادت پر شہادت دوں۔ ہذا میں اب اس کی شہادت پر شہادت دیتا ہوں۔ اور کم عبارت مثلاً شاید فرع قاضی کے سامنے یوں کہے کہ میں فلاں کی شہادت پر فلاں چیز کے بارے میں شہادت دیتا ہوں۔ اور قدوری میں مذکور عبارت رسمیہ ہے نہ اس میں طوں ہے اور نہ اختصار ہے اور حیر الامور اوسطھا کا قاعدہ مشہور ہے اس لئے طویل اور مختصر دونوں عبارتیں چھوڑ کر یہ عبارت اختیار کی گئی ہے۔

اشہدنی فلان علی نفسہ سے سامع گواہی دے سکتا ہے یا نہیں؟

ومن قال اشہدنی فلان علی نفسہ لم یشہد السامع علی شہادۃ حتی یقول اشہد علی شہادتی لانی لاند من التحمیل وهذا ظاہر عند محمد لان القضاء عدہ بشہادۃ الفروع والاصول جمیعاً حتی اشترکوا فی الصمان عند الرجوع وكذا عدہما لانی لاند من نقل شہادۃ الاصول لصیر حجة فیظہر تحمیل ما ہو حجة

ترجمہ۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں نے مجھے اپنی ذات پر گواہ کیا ہے سامع اس کی گواہی پر گواہی نہ دے یہاں تک کہ اصلی گواہیوں نہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ ہو جا اس لئے کہ گواہی لانا ضروری ہے اور یہ امام محمد کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک قاضی کا حکم دینا فرع اور اصول دونوں کی شہادت سے ہوتا ہے حتی کہ رجوع کے وقت دونوں فریق تاوان میں شریک ہوتے ہیں اور ایسے ہی شیخین کے نزدیک یونہی اصول کی شہادت نقل کرنا ضروری ہے تاکہ حجت ہو جائے۔ پس جو چیز حجت ہے اس کا لانا ضروری ہوگا۔

تشریح۔ صورت مسد یہ ہے کہ شاید مثلاً عارف نے کہا کہ فلاں مثلاً واصل نے اپنی ذات پر مجھ کو گواہ بنایا ہے اور ایک شخص مثلاً خالد نے گواہی عارف کے اس قول کو نہ دے اور شاید فرع بن کر شاید اصل (عارف) کی گواہی پر گواہی دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ ہاں اگر شاید اصل (عارف) شاید فرع (خالد) سے یہ کہے۔ تو میری گواہی پر گواہ ہو جا تو پھر شاید فرع (خالد) کے لئے شہادت علی اشہادت کا جواز ہے۔ دلیل یہ ہے کہ شہادت علی اشہادت کے لئے شہادت پر شہادت (تاوان) ہر تعلق ضروری ہے امام محمد کے نزدیک تو اس لئے کہ شاید فرع کو حق یعنی مشہود بہ کا کوئی عارض نہیں ہوتا بلکہ وہ تو شاید اصل کی شہادت واس کا وکیل بن کر مجلس قاضی کی طرف منتقل رہتا ہے اور قاضی اصول و فروع دونوں کی شہادت پر حکم صادر کرتا ہے پناچہ اگر اصول و فروع دونوں نے شہادت سے رجوع کر لیا تو امام محمد کے نزدیک تاوان میں دونوں فریق شریک ہوں گے دونوں کے شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہیں ہے کہ نصف تاوان کا فیصلہ اصول پر کیا جائیگا اور نصف کا فیصلہ فرع پر کیا جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ مشہود علیہ و اختیار ہوگا۔ وہ اصول سے تاوان کا مطالبہ کرے یا فروع سے تاوان کا مطالبہ کرے جیسے غاصب سے شرعی مغبوب کو غصب کیا گیا تو مغبوب غصب سے تاوان کا مطالبہ کرتا ہے۔ وہ غاصب سے تاوان کا مطالبہ کرے یا غاصب الغاصب سے تاوان کا مطالبہ کرے بہر حال امام محمد کے نزدیک شاید فرع وکیل بن کر

شہادت نقل کرتا ہے اور وکیل اسی وقت وکیل ہو سکتا ہے جب کہ موکل اس کو اس کام کا حکم کرے۔ ہذا شاہد فرع بھی اسی وقت وکیل ہوگا جب اس کو شاہد اصل نقل شہادت کا امر کرے گا اور نقل شہادت کے امر کرنے ہی کا نام تکمیل شہادہ ہے پس ثابت ہوا کہ محمدؐ کے نزدیک تکمیل شہادہ وری ہے اور شیخین کے نزدیک تکمیل شہادہ اس لئے ضروری ہے کہ شیخین کے نزدیک شاہد فرع، شاہد اصل کا وکیل نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر شاہد اصل نے شاہد فرع سے یہ کہا کہ تو میری شہادت پر شہادت دیدے اور پھر شاہد اصل نے اس کو منع کر دیا۔ تو اس کا منع کرنا صحیح نہ ہوگا، اور شاہد فرع کا شاہد اصل کی شہادت پر شہادت دینا جائز ہوگا اگر شاہد فرع، شاہد اصل کا وکیل ہوتا جیسا کہ امام محمدؒ نے کہا ہے تو شاہد اصل کے منع کرنے کے بعد شاہد فرع کو شہادت دینے کا حق نہ ہوتا کیوں کہ موکل کے منع کرنے کے بعد وکیل، وکیل نہیں رہتا۔ بہر حال شاہد فرع اگرچہ شاہد اصل کا وکیل نہیں ہے لیکن شہادت اصول کو حجت بنانے کے لئے ضروری ہے کہ شہود فرع اصول کی شہادت کو قاضی کی مجلس میں نقل کریں کیوں کہ شہادت فی نفسہ حجت نہیں ہوتی بلکہ اس وقت حجت ہوتی ہے جب اس کو قاضی کی مجلس میں منتقل کر دیا جائے بحر حال معلوم ہوا کہ شہود فرع پر شہادت اصول کو حجت بنانے کے لئے مجلس قاضی میں نقل کرنا ضروری ہے اور نقل کرنے کے لئے تکمیل ضروری ہے چنانچہ شہود فرع، اصول کی شہادت نقل کرنے کے اسی وقت مجز ہوں نے جبکہ شہود اصل نے ان پر اس شہادت کو رد کیا اور اس کا ذمہ دار بنایا ہو پس ثابت ہوا کہ تکمیل شہادت شیخین کے نزدیک بھی نہ وری ہے۔

شہود فرع کی گواہی کب قابل قبول ہے

قال ولا تقبل شہادۃ شہود الفروع الا ان یموت شہود الاصل او یعیوا مسیرۃ ثلاثۃ ایام فصاعدا او یمرضوا مرضا لا یستطیعون معہ حضور محس الحکام لان حوازا للمحاجة وانما تمس عند عجز الاصل وبہدہ الاشیاء یتحقق العجز وانما اعتبر بالسفر لان المعجز بعد المسافۃ ومدة السفر بعیۃ حکما حتی اذیر علیہا عدۃ من الاحکام فکذا سئل ہذا الحکم وعن اسی یوسف انه کان فی مکان لو عدا لأداء الشہادۃ لا یستطیع ان یسیر فی اہمہ صحح الاشہاد احباء لحقوق الناس قالوا الاول احسن والتاسی اوفق وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث

ترجمہ اور شہود فرع کی شہادت قبول نہ ہوگی مگر یہ کہ شہود اصل مرجع نہیں یا تین دن یا زائد کی مسافت پر غائب ہو جائیں یا ایسے بیمار ہو جائیں کہ اس کے ساتھ حاکم کی مجلس میں حاضر نہ ہو سکیں اس لئے کہ شہادت علی الشہادت کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے اور ضرورت پڑے گی شہود اصل کے عاجز ہونے کی وقت اور ان چیزوں سے بجز متحقق ہو جاتا ہے اور ہم نے سفر کا اعتبار اس لئے کیا کہ عاجز کرنے والی مسافت کی دوری ہے اور سفر کی مدت صما بعید ہے حتیٰ کہ اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے! اسی طرح اس حکم کی راہ ہے اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر اصلی گواہ ایسے مقام پر ہوں کہ اگر اداۓ شہادت کے لئے صبح کو روانہ ہوں تو وہ اپنے گھر رات نہ گزار سکیں تو ان کے لئے اپنی شہادت پر گواہ کرنا جائز ہے تاکہ لوگوں کے حقوق زندہ ہوں۔ مشائخ نے کہا کہ قول اول احسن اور قول ثانی زیادہ آسان ہے اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ شہود فرع کی شہادت تین وجہوں میں سے ایک وجہ کیساتھ قبول کی جاسکتی ہے

نہیں ہوتا ہے جیسا کہ وہ اپنی ذاتی گواہی میں متہم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ متہم ہوگا حالانکہ اس کا قول اپنی ذات کے حق میں مقبول ہے اور اگر اس کے ساتھی کی گواہی رد کر دی گئی تو بھی کوئی تہمت نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہود فرع نے شہود اصل کی شہادت پر شہادت دی تو اس کی چار صورتیں ہیں،

۱۔ قاضی یا شہود اصل اور شہود فرع دونوں فریقوں کے عادل ہونے سے واقف ہوگا۔

۲۔ یا دونوں سے واقف نہیں ہوگا۔

۳۔ یا اصول سے واقف ہوگا فروع سے واقف نہیں ہوگا۔

۴۔ یا فروع سے واقف ہوگا مگر اصول سے واقف نہیں ہوگا۔

پہلی صورت میں قاضی بائنا مل فیصدہ کرے گا اور دوسری صورت میں اصول اور فروع دونوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے گا۔ تیسری صورت میں فروع کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے گا۔ اور چوتھی صورت میں اصول کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے گا چنانچہ اگر فروع نے اصول کی تعدیل کی یعنی فروع نے کہا کہ اصول عادل ہیں تو فروع کی تعدیل کرنے سے اصول کی عدالت ثابت ہو جائے گی۔ اس پر آئمہ اربعہ متفق ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ شہود فرع مزکی بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہذا ان کا تعدیل و تزکیہ معتبر ہوگا اسی طرح اگر دو آدمیوں نے گواہی دی مثلاً حامد اور خالد نے کسی مقدمہ میں گواہی دی اور ان دونوں میں سے ایک مثلاً حامد کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے اور خالد کا عادل ہونا معلوم نہیں ہے۔ پس حامد نے اپنے ساتھ خالد کی تعدیل کی یعنی حامد نے خالد کا عادل ہونا بتلایا تو یہ بھی جائز ہے دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ حامد جس کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے وہ مزکی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جو شخص مزکی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کا تزکیہ اور تعدیل کرنا درست ہوتا ہے لہذا حامد کا تعدیل کرنا بھی درست ہوگا۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حامد تعدیل کرنے میں متہم ہے کیونکہ اس تعدیل کا نفع خود تعدیل کرنے والے یعنی حامد کو بھی پہنچ رہا ہے اس طور پر کہ اس کے تعدیل کرنے کی وجہ سے خود اس کی شہادت پر فیصلہ دے دیا جائیگا ورنہ اگر یہ تعدیل نہ کرتا تو اسے ساتھ کی شہادت غیر عادل ہونے کی وجہ سے رد ہو جاتی لیکن جب اس نے اپنے ساتھی یعنی خالد کی تعدیل کی تو اس کے نتیجہ میں خود اس کی شہادت بھی قبول ہو جائے گی بہر حال اس تعدیل میں تعدیل کرنے والے کا چونکہ ایک نفع موجود ہے اس کے تعدیل کرنے والے یعنی حامد اپنی تعدیل میں متہم ہوگا اور جو شخص اپنی تعدیل میں متہم ہوتا ہے اس کا تعدیل کرنا معتبر نہیں ہوتا لہذا حامد کا تعدیل کرنا بھی معتبر نہ ہونا چاہیے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ احد الشاہدین یعنی حامد جس کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے وہ چونکہ عادل ہے اور عادل آدمی اس طرح کے شبہات سے متہم نہیں ہوتا، ہے اس لئے یہ بھی متہم نہ ہوگا جیسا کہ خود اس کی اپنی شہادت میں نفع کا یہ شبہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود متہم نہیں ہے۔ نفع کا شبہ اس طور پر ہے کہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ حامد نے اس لئے گواہی دی ہے تاکہ لوگوں میں یہ بات مشہور ہو جائے کہ قاضی اس کی بات مانتا ہے اور اس کی شہادت پر فیصلہ دیتا ہے حالانکہ واقع میں اس کے لئے اس مقدمہ میں کوئی شہادت کا حق نہیں تھا۔ پس جس طرح اس احتمال نفع سے حامد اپنی گواہی میں متہم نہیں ہوتا اسی طرح تعدیل کرنے میں بھی متہم نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ مزید ترقی کر کے فرما رہے ہیں کہ تعدیل کرنے والا گواہ یعنی حامد تعدیل کرنے میں کیونکر مقیم ہوگا حالانکہ تعدیل کرنے سے اس کے واسطے حقیقت میں کوئی ایسا نفع نہیں ہے جو ترک تعدیل سے فوت ہو جاتا ہو کیونکہ اس کا قول یعنی اس کی شہادت فی نفسہ مقبول ہے اگرچہ نصاب شہادت نہ ہونے کی وجہ سے اس پر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس کے ساتھی گواہ کی گواہی رد کر دی گئی ہو تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کوئی دوسرا عادل گواہ حامد کے ساتھ مل کر گواہی دیدے۔ اور پھر قاضی ان دونوں کی شہادت پر فیصلہ دے۔ ملاحظہ کیجئے کہ ترک تعدیل سے حامد (تعدیل کرنے والے کا) کوئی نفع فوت نہیں ہوا ہے۔ اور جب ترک تعدیل سے کوئی نفع فوت نہیں ہو تو تعدیل سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوگا اور جب تعدیل کرنے سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوا تو حامد اپنی تعدیل میں مقیم بھی نہیں ہوگا اور جب مقیم نہیں ہوا تو اس کا تعدیل کرنا بھی درست ہوگا۔

شہود فرع شہود اصل کی تعدیل سے سکوت کریں تو گواہی کا حکم

قال وان سکتوا عن تعدیلہم جار ویطر القاضی فی حالہم ولہذا عبد ابی یوسف وقال محمد لا تقل لانی لا شہادۃ الا بالعدالة فان لم يعرفوها لم یقلوا الشہادۃ فلا تقل ولا بی یوسف ان الماخوذ علیہم القل دون التعدیل لانی قد یخصی علیہم واذا بقلوا یتعرف القاضی العدالة کما اذا حضروا بانفسہم وشہدوا

ترجمہ۔ اور اگر فروع نے اپنے اصول کی تعدیل سے سکوت کیا تو فروع کی شہادت جائز ہے۔ اور اصول کے حال میں قاضی نظر کرنے سے گئے۔ اور یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ فروع کی شہادت نہ ہوگی کیونکہ بغیر عدالت کے کوئی گواہی نہیں ہوتی ہے پس اگر فروع کو اصول کی عدالت معلوم نہیں ہے تو انھوں نے شہادت نقل نہیں کی ہے لہذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ فروع پر صرف نقل کرنا واجب ہے نہ کہ تعدیل کرنا۔ اس لئے کہ کبھی فروع پر اصول کی عدالت پوشیدہ ہوتی ہے اور جب انھوں نے اصول کی گواہی نقل کی تو قاضی ان کی عدالت دریافت کرنے کی خود زحمت کرے گا جیسے اگر اصول خود حاضر ہو کر گواہی دیتے۔

تشریح۔ صاحب قدوری نے کہا کہ اگر قاضی نے شہود فرع سے شہود اصل کی عدالت کے سلسلہ میں دریافت کیا مگر شہود فرع نے اصول کی تعدیل کرنے سے سکوت کیا یعنی یہ نہ کہا کہ وہ عادل ہیں اور نہ یہ کہا کہ وہ غیر عادل ہیں یا یہ کہا کہ ہم و اصول کا عدل ہونا معلوم نہیں ہے یا یہ کہا کہ ہم آپ کو اصول کی عدالت کے بارے میں کوئی خبر نہیں دیں گے تو ان صورتوں میں امام ابو یوسف کے نزدیک فروع کی شہادت جائز ہے لیکن قاضی اصول کے حال میں نظر کرے گا۔ یعنی فروع کے علاوہ دوسرے اہل تہذیب حضرات سے دریافت کرے گا چنانچہ اگر فروع کے علاوہ دوسرے حضرات مزکین نے اصول کی تعدیل کر دی تو قاضی اس شہاد پر فیصلہ صادر کرے گا۔ اور اگر تعدیل نہ کی تو قاضی فیصلہ نہ دے گا۔ حضرت امام محمد نے فرمایا کہ ان صورتوں میں فرع کی شہادت ہی قبول نہ ہوگی۔

امام محمد کی دلیل۔ یہ ہے کہ فرع کی شہادت اس لئے قبول کی جاتی ہے کہ انھوں نے اصول کی شہادت نقل کی ہے اور اصول کی شہادت بغیر عدالت اصول سے شہادت نہیں ہوتی ہے یعنی بغیر عدالت کے کوئی شہادت، شہادت نہیں ہوتی ہے۔ پس جب فروع و اصول کی عدالت قائم نہیں ہے تو بغیر عدالت سے اصول کی شہادت ثابت نہ ہوگی اور جب اصول کی شہادت ثابت نہیں ہوگی تو فروع کی طرف سے ان کی شہادت کا نقل کرنا بھی نہ ہوگا اور جب فروع کی طرف سے اصول کی شہادت کو نقل کرنا متحقق نہیں ہوا تو فروع کی شہادت بھی

قبول نہ ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہود فروع پر صرف شہادت نقل کرنا لازم نہیں ہے۔ یہاں بس اوقات فروع پر اصول کی عداوت پوشیدہ ہوتی ہے۔ ہذا جب فروع نے قاضی کے سامنے اس گواہی کو نقل کر دیا جو گواہی اصول نے فروع پر دائی تھی۔ تو فروع اپنی رائے سے جھوٹے بین قاضی کو، فروع کے علاوہ دوسرے مزکیین سے اصول کی عداوت دریافت کرنے کی زحمت اٹھانی پڑی۔ چنانچہ امران حضرات نے اصول کی تجدیل کر دی تو قاضی اس شہادت پر فیصدہ دے گا، اور اگر تجدیل نہ کی تو فیصدہ نہیں دے گا جیسا کہ اگر اصول خود ضد ہو کر شہادت داکرت تو قاضی کو مزکیین سے ان کا حال دریافت کرنا پڑتا۔ انی طرح مذکورہ صورت میں بھی قاضی، اصول کا حال دریافت کریگا۔

شہود اصل گواہی سے انکار کر دیں تو شہود فرع کی گواہی قابل قبول نہیں

فلو انكر شهود الاصل الشهادة لم تقبل شهادة شهود المزع لان التحميل لم يثبت للتعارض بين
الحريين وهو شرط

یہاں پہلے شہادت کا انکار یہ تو شہود فرار کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیوں کہ دونوں کے درمیان تعارض کی وجہ سے نہیں بہت ممکن ہوئی۔ یہ نکتہ میں شہادت ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ اصول نے شہادت کا انکار کیا مثلاً یہ کہا کہ اس مقدمہ میں ہمارے لئے کوئی شہادت نہیں ہے۔ برافان نے ان کی شہادت پر شہادت دی تو شہود و قمرع کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شہود اصل کا شہادت سے انکار کرنا درحقیقت نہیں جتنی اپنی آواہی پر گواہ کرنے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ شہود قمرع کی شہادت قبول ہونے کے لئے ہمیل شرط ہے۔ پس جب شہادت کو یہ نہیں پائی جی تو ان کی شہادت قبول بھی نہ ہوگی۔ صاحب مدایہ نے ان دلیل کو اس صورت بیان فرمایا کہ جب اصول نے شہادت کا انکار کیا یعنی یہ کہا کہ اس مقدمہ میں ہم شاہد نہیں ہیں اور جب ہم خود شاہد نہیں ہیں تو کسی دوسرے کو گواہ کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ویہ شہود اصل نے حمیل کا انکار کیا اور شہود قمرع نے ان کی شہادت سے گواہی یہ کہا کہ حمیل پائی جی جتنی اصول نے گواہی پر گواہ کیا ہے۔ اور یہی ہے کہ ان دونوں باتوں میں تعارض ہے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعارض کی وجہ سے حمیل ثابت نہیں ہوتی۔ پس جب تعارض کی وجہ سے حمیل ثابت نہیں ہوتی تو شہود قمرع کی شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شہود قمرع کی شہادت قبول ہونے کے لئے ہمیل شرط ہے۔

دو مردوں نے دو مردوں کی گواہی پر ایک عورت پر ہزار روپے کی گواہی دی گواہی قابل قبول ہے یا نہیں

[illegible]

أحربس شہدان علی ان المحدود بها فی يد المدعی علیہ وکذا اذا انکر المدعی علیہ ان الحدود
المذكورة فی الشہادۃ حدود ما فی یدہ

ترجمہ اور اگر دواہوں نے دواہوں کی گواہی پر فدا نہ بنت فدا پر ایک ہزار درہم کی گواہی دی اور دونوں فرعی گواہوں
نے کہا کہ ہم واصل گواہوں نے خبر دی کہ وہ اس عورت کو بچہ بنتے ہیں پس مدعی ایک عورت کو ایسا اور فروغ نے کہا کہ ہم نہیں جانتے
کہ یہ وہی عورت ہے یا وہ نہیں ہے تو مدعی سے کہا جائے گا کہ تو ایسے دواہ ل جو یہ گواہی دیں کہ عورت وہی فدا نہ بنت فدا نہ بنت ہے اس
نے کہ نسب بچہ نے پر گواہی تو متحقق ہو چکی اور مدعی حق کا دعویٰ کرتا ہے حاضرہ پر، حاکم ممکن ہے کہ یہ اس کے علاوہ ہوں پس اس
نسب کیساتھ اس کو بچہ نہ ضروری ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب گواہ و گواہ ایک محدود چیز کی فروخت کی کے گواہ ہوئے جس کے حدود اربعہ
ذکر کئے گئے ہیں اور انھوں نے مشتری پر گواہی دی تو دوسرے دو گواہ یہ گواہی دیں کہ جس کے حدود اربعہ ذکر کئے گئے ہیں وہ مدعی علیہ
کے قبضہ میں ہے اور ایسے ہی جب مدعی علیہ نے اس بات کا انکار کیا کہ جو حدود گواہی میں مذکور ہوئے ہیں وہی حدود اس کے
قبضہ میں ہیں۔

تشریح۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہود فرغ نے شہود اصل کی شہادت پر شہادت دی کہ فدا نہ بنت فدا نہ بنت مثلاً نسب بنت حامد قرشی
الہنسل عورت پر فدا نہ بنت کا ایک ہزار درہم ہے اور شہود فرغ نے یہ بھی کہا کہ شہود اصل نے ہم کو خبر دی ہے کہ وہ یعنی شہود اصل اس
عورت یعنی نسب بنت حامد قرشیہ کو بچہ بنتے ہیں۔ پھر مدعی ایک عورت کو ایسا اور کہا کہ نسب بنت حامد قرشیہ یہ ہے۔ مگر شہود فرغ نے کہا
کہ ہمیں معلوم نہیں کہ نسب بنت حامد یہی ہے یا یہ نہیں ہے۔ یہی صورت میں مدعی سے کہا جائے گا کہ زائد ایسے دو گواہ پیش کرو جو اس
بات کی شہادت دیں کہ نسب بنت حامد قرشیہ یہی عورت ہے۔

چنانچہ اس گواہی کے بعد ہی اس عورت پر ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا جائے گا۔
کیونکہ ایک ہزار درہم کی شہادت ایسی عورت کے خلاف گزر چکی، جو نسب کیساتھ معلوم ہوئی۔ یعنی نسب بنت حامد قرشیہ جو نسب کے
اعتبار سے معلوم ہے۔ اس پر شہود فرغ ایک ہزار درہم کی شہادت دے چکے ہیں لیکن مدعی جس عورت کو پکڑ کر لایا ہے اور اس پر ایک ہزار
درہم کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ نسب بنت حامد قرشیہ یہی ہے یا ہو سکتا ہے نسب بنت حامد قرشیہ نہ ہو بلکہ
اس کے علاوہ ہو اور مدعی خواہ مخواہ اس کو پکڑ لیا ہو۔ اس لئے یہ بات ضروری ہے کہ مدعی ایسے دو گواہ پیش کرے جو اس پر گواہی دیں
کہ نسب بنت حامد قرشیہ یہی ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ شہادت میں ذکر کردہ نسب اس عورت کا ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ متین
ہے اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ خاندان کے خاندان مکان جس کے حدود اربعہ یہ ہیں فروخت کیا۔ اور حامد مشتری
نے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہے اور مجھ کو چونکہ حق شفیعہ حاصل ہے اس لئے مذکورہ مکان مجھ کو دواہ دیا جائے۔ مگر مشتری نے انکار کرتے ہوئے کہا
کہ میرے قبضہ میں مذکورہ حدود کیساتھ کوئی مکان نہیں ہے۔ تو اس مدعی یعنی شفیع نے دو گواہ پیش کئے، انھوں نے گواہی دی کہ خاندان
خاندان کو فلان شہر میں ان حدود اربعہ کے ساتھ ایک مکان خریدا ہے لیکن ہم معین طور پر اس مکان کو نہیں پہچانتے ہیں۔ تو مدعی یعنی شفیع سے
کہا جائے گا کہ حضور، دو گواہ اور پیش کرو تا کہ وہ اس بات پر گواہی دیں کہ جو حدود دعویٰ اور شہادت میں ذکر کی گئی ہیں۔ اس مدعی علیہ یعنی
مشتری کے قبضہ میں انھیں حدود کے ساتھ مکان موجود ہے یا نہیں۔ اس کے بعد ہی قاضی شفیع کے لئے کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔ جس طرح اس

مسئلہ میں مزید دو گواہوں کی اس لئے ضرورت ہے کہ وہ اس پر گواہی دیں کہ مشتری کے قبضہ میں وہی مکان موجود ہے جو مکان دعویٰ اور شہادت علی الشراء میں مذکور ہے۔ اسی طرح متن کے مسئلہ میں مزید دو گواہ اس بات پر گواہی دیں کہ مدعی جس عورت کو لایا ہے یہ وہی عورت ہے جس کا نسب دعویٰ اور شہادت فروع میں بیان کیا گیا تھا اسی طرح اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کے قبضہ میں ان حدود کے ساتھ میرا مکان ہے، اس نے ناحق طریقہ سے قبضہ رکھا ہے۔ اس مدعی کے گواہوں نے بھی یہی گواہی دی کہ جو حدود اربعہ دعویٰ میں ذکر کی گئی ہیں ان حدود کا مکان مدعی کی ملک ہے اور مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق طور پر ہے۔ مگر مدعی علیہ نے کہا کہ جو مکان میرے قبضہ میں ہے اس کے حدود اربعہ وہ نہیں ہیں جن کو گواہوں نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کے حدود اربعہ اور ہیں۔ غرض یہ کہ جو حدود شہادت میں مذکور ہوئیں مدعی علیہ نے ان حدود کے ساتھ کسی مکان پر اپنے قبضہ ہونے کا انکار کیا تو مدعی سے کہا جائے گا کہ حضور، گواہ اور پیش کرو جو اس بات پر گواہی دیں کہ مدعی علیہ کے قبضہ میں انھیں حدود وال مکان ہے، جو حدود اربعہ پہلی شہادت میں مذکور ہوئیں۔ یہ مسئلہ بھی متن کے مسئلہ کی نظیر ہے۔ یعنی جس طرح متن کے مسئلہ میں مدعی سے دوسرے دو گواہوں کا مطالبہ کیا گیا تھا اسی طرح یہاں بھی مدعی سے دوسرے دو گواہوں کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

قاضی کا قاضی کو خط شہادت علی الشہادت کے حکم میں ہے

قال وكذلك كتاب القاضي الى القاضي لانه في معنى الشهادة على الشهادة الا ان القاضي لكمال ديانتہ ووفور ولايته يتفرد بالقل

ترجمہ اور اسی طرح کتاب القاضی الی القاضی ہے۔ اس لئے کہ یہ شہادت علی الشہادت کے معنی میں ہے مگر یہ کہ قاضی اپنی مال دیانت اور تمام ولایت کی وجہ سے اصل کی گواہی نقل کرنے میں متفرد ہے۔

تشریح صاحب قاضی نے یہی حکم اس وقت ہے جب ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو خط لکھا ہو۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک تہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کو لکھا کہ دو عدا گواہوں نے میرے سامنے گواہی دی ہے کہ فلاں بن فلاں مدعی کا ایک بزار درہم زینب بنت حاد قریشیہ پر فی الحال واجب الادا ہے۔ لہذا آپ اس عورت پر یہ حکم صادر فرمائیں جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ موصول ہوا تو مدعی نے ایک عورت کھنڈ کر کے کہا کہ یہ زینب بنت حاد قریشیہ ہے۔ مگر اس عورت نے زینب بنت حاد قریشیہ ہونے سے انکار کیا تو مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ ایسے پیش کرو جو اس پر گواہی دیں کہ یہ عورت وہی زینب بنت حاد قریشیہ ہے، جو قاضی کا تب کے خط میں مذکور ہے تاکہ فیصلہ کرتے وقت قاضی مکتوب الیہ کے لئے اس عورت کی طرف اشارہ کرنا ممکن ہو۔

دلیل یہ ہے کہ قاضی کا تب کا خط شہادت علی الشہادت کے معنی میں ہے۔ گویا اصل گواہوں کی گواہی قاضی کا تب نے فرح بن قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچایا ہے۔

اعتراض لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قاضی کا تب جب شاہد فرع کے مرتبہ میں ہے تو قاضی کا تب دو شخص ہونے چاہیں کیونکہ شہود فرع کے لئے کم از کم دو ہونا ضروری ہے۔

جواب تو اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یوں دیا کہ شہود فرع کا بلاشبہ دو ہونا ضروری ہے لیکن قاضی کا تب اپنی دیانت کاملہ اور ولایت

عہد نامہ کی وجہ سے شہود اصل کی گواہی نقل کرنے میں اکیلا کافی ہے دو کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

قلاں بنت قلاں تمیمیہ پر ایک ہزار قرض کہنے سے قاضی کا قاضی کو خط اور

شہادت علی الشہادت قبول ہے یا نہیں

ولو قالوا فی ہذین البابین التمیمیۃ لم یجر حتی ینسبوا الی فحدها وہی القبیلۃ الخاصۃ و ہذا لان التعزیف لا بد مہ فی ہذا ولا یتحصل بالنسبۃ العامۃ وہی عامۃ بالنسبۃ الی بنی تمیم لانہم قوم لا یحصون ویحصل بالنسبۃ الی الفخذ لانہا خاصۃ وقیل الفرغانیۃ نسبة عامۃ والاورجندیۃ خاصۃ وقیل السمرقندیۃ والبخاریۃ عامۃ وقیل الی السکۃ الصغیرۃ خاصۃ والی المحلۃ الکبیرۃ والمصر عامۃ ثم التعریف وان کان یتیم بذکر الجد عد ابی حنیفۃ ومحمد حلافا لابی یوسف علی ظاہر الروایات ف ذکر الفخذ یقوم مقام الحد لانه اسم الجد الاعلی فنزل منزلة الحد الادنی

ترجمہ اور اگر ان دونوں صورتوں شہادت علی الشہادت اور کتاب القاضی ان القاضی میں تمیمیہ کہا تو جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت کو اس کے فخذ کی طرف منسوب کریں۔ فخذ قبیلہ خاصہ ہے اور یہ عدم جواز اس لئے ہے کہ اس میں شناخت ضروری ہے اور شناخت نسبت عامہ سے حاصل نہیں ہوتی ہے اور تمیمیہ نسبت عامہ ہے، بنو تمیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ اس لئے کہ وہ ایسی قوم ہے جس کو شمار نہیں کیا جاسکتا ہے اور فخذ کی طرف نسبت کرنے سے شناخت حاصل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ یہ نسبت خاصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ فرغانیہ نسبت عامہ اور اورجندیہ نسبت خاصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ سمرقندیہ اور بخاریہ نسبت عامہ ہے اور کہا گیا ہے کہ چھوٹے سے کوچے کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بڑے محلہ اور شہر کی طرف نسبت عامہ ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک امام یوسف کے خلاف ظاہر روایات کے موافق شناخت اگرچہ دادائے ذکر سے پوری ہو جاتی ہے لیکن فخذ کا ذکر کرنا دادا کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کہ فخذ جدا اعلیٰ کا نام ہوتا ہے۔ پس اس کو جد ادنیٰ کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔

تشریح نوٹوں کے درمیان تعارف اور امتیاز کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو مختلف خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم فرمایا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا۔

قبائل چھ ہیں

۱۔ شعب ۲۔ قبیلہ

۳۔ فصیلہ ۴۔ عمارہ

۵۔ بطن

۶۔ فخذ سب سے زیادہ عموم شعب میں ہوتا ہے پھر حسب ترتیب عموم ختم ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ فخذ میں

سب سے زیادہ خصوص ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ شعب قبائل کو جامع ہے اور قبیلہ فصائل کو جامع ہے اور فصیلہ عمار کو جامع ہے اور عمارہ بطون کو جامع ہے اور بطن افحیٰ کو جامع ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ فصیلہ، فخذ کے بعد ہوتا ہے گویا ان کے نزدیک سب سے زیادہ خصوص فصیلہ میں ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق ”خذیمہ“ شعب ہے، ”کنانہ“ قبیلہ ہے، ”قریش“ عمارہ ہے، ”قصی“ بطن

اس کو ماریں گے اور قید خانہ میں رکھیں گے۔ یہی امام شافعی کا قول ہے۔ صاحبین کی دلیل وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے اور اس کا منہ کالا کیا اور اس لئے کہ جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے۔ جس کا ضرر بندوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اس میں کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ ہذا اس کی تعزیر کی جائے گی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریعت جھوٹے گواہ کو تشہیر کرتے تھے اور مارتے نہ تھے اور اس لئے کہ جھوٹی گواہی سے رناتشبہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔ ہذا اس پر اکتفا کیا جائے گا اور مارنا اگرچہ زجر میں مبالغہ ہے لیکن وہ رجوع سے مانع ہوگا پس اس وجہ کی طرف نظر کرتے ہوئے تخفیف واجب ہے اور حدیث عمرؓ سیاست پر محمول ہے اس دلیل کے کوڑوں کی تعداد چالیس تک پہنچائی اور منہ کالا کیا۔ پھر تشہیر کی کیفیت حضرت شریعت سے اس طرح منقول ہے کہ قاضی شریعت جھوٹے گواہ کو عصر کے بعد جس وقت لوگوں کا سب سے زیادہ مجمع ہوتا اس کے بازار میں بھیجتے اور وہ بازار میں ہوتا اور اس کی قوم میں بھیجتے اور وہ غیر بازاری ہوتا اور جانے والے کہتے کہ شریعت تم کو سد م بہت ہے اور بہت ہے کہ ہم نے اس وجہ سے گواہ پایا سو اس سے خود بچو اور لوگوں کو اس سے بچاؤ۔ اور شمس امامتہ سرخسی نے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک بھی تشہیر کی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تعزیر اور قید نہ میں رکھنا اسی کے مطابق مناسب خیال کرے اور تعزیر کی کیفیت وہ ہے جس کو ہم نے کتاب الحدود میں ذکر کیا ہے۔

تشریح جھوٹی گواہی کو علیحدہ فصل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ اس کے مخصوص احکام ہیں اور آخر میں اسلئے ذکر کیا کہ اصل تو پچی گواہی ہے۔ جھوٹی گواہی یہ ہے کہ گواہ اس بات کا اقرار کرے کہ میں نے جھوٹی گواہی دی ہے۔ یا مثلاً ایک شخص نے گواہی دی کہ خالہ قتل کر دیا گیا ہے پھر دیکھا کہ خالہ زندہ ہے تو یہ گواہی بھی جھوٹی ہوگی۔ الغرض گواہ خود اقرار کرے یا یقین کے ساتھ کسی خارجی دلیل سے اس کا جھوٹ ہونا معلوم ہو جائے۔ بہر حال امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں جھوٹے گواہ کی بازار میں تشہیر کروں گا اور اس کو سوا کروں گا۔ اور اس کی تعزیر نہیں کروں گا یعنی اس کو کوڑے نہیں ماروں گا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کو مارا بھی جائے گا اور قید خانہ میں بھی رکھا جائے گا۔ یہی قول امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور عامۃ العلماء کا ہے۔

صاحبین کی دلیل وہ اثر ہے جو فوق اعظم سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے اور پھر اس کا منہ کالا کیا۔ یہ اثر تعزیر کے مشروع ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ نیز وید بن ابی مالک سے مروی ہے ان عمر کتب الی عمالہ بالشام ان شاہد الرور یضرب اربعین سوطاً ویسحہم و حہہ ویحلق رأسہ ویطال حبہ یعنی حضرت عمرؓ نے اپنے شام کے عاملوں کو لکھا کہ جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے جائیں اس کا منہ کالا کیا جائے اور اس کا سر منڈیا جائے اور دیر تک اس کو قید خانہ میں رکھا جائے۔ اس اثر سے بھی جھوٹے گواہ کی تعزیر ثابت ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر اور العزم صی بی کی تقلید ہمارے لئے حجت ہے۔

اعتراض اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اس اثر میں منہ کا مارنا۔ کا ذکر ہے۔ حالانکہ صاحبین اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں اور تعزیر میں کوڑوں کی تعداد چالیس کو نہیں پہنچتی ہے یعنی تعزیر میں زیادہ سے زیادہ انتالیس کوڑے مارے جاسکتے ہیں۔ حالانکہ اس اثر میں چالیس کوڑوں کا ذکر ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے اثر سے مقصود امام صاحب کے قول کی نفی کرنا ہے۔ کیونکہ امام صاحب تعزیر کے قائل نہیں ہیں۔ بہر حال یہ اثر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جھوٹی گواہی کی تعزیر میں نفس ضرب (مارنا) ثابت ہے۔

ہے، ”ہاشم“ فخذ ہے، عباس ”قصیدہ“ ہے۔ یہاں قدوری میں فخذ سے مراد وہ قبیلہ خاصہ ہے جس کے بعد کوئی خاصہ کنبہ نہ ہو۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ فرمائیے کہ شہادت علی اشہادت اور کتاب القاضی الی القاضی میں قرضدار عورت کی نسبت بیان کرتے ہوئے کہا کہ نہینب بنت حاتم تمیمیہ پر فلاں بن فلاں کے ایک ہزار درہم قرض ہیں تو یہ جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اس عورت کو اس کے قبیلہ خاصہ کی طرف منسوب کیا یعنی اس کے خاصہ کنبہ کی طرف منسوب کیا تو جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت ایسی ہونی چاہئے جس میں آدمی کی شناخت ہو سکے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ آدمی کی شناخت عام نسبت سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ جیسے تمیمہ ورتیمہ عام نسبت سے جو بنو تمیمہ کی طرف منسوب ہے کیونکہ بنو تمیمہ کے بشار اور ابیہ پس اس قوم میں نہ جانے کتنی عورتیں ایسی ہوں گی۔ جن سے نام مع ان کے باپ متفق ہیں۔ ہذا صرف تمیمہ کہنے سے کسی عورت کی شناخت نہیں ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر عورت کو اس کے فخذ یعنی خاص قبیلہ کی طرف منسوب کیا تو چونکہ یہ نسبت خاصہ ہے۔ اس سے اس سے شناخت حاصل ہو جائے گی۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے اور اس صوبہ کے ایک شہر اوزجند کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے لیکن یہ بہت پہلے کی بات ہے ورنہ آجکل اور اوزجند خود بڑا شہر ہے۔ اوزجند کی طرف نسبت سے بھی پوری شناخت حاصل ہونے میں تامل ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ سمرقند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے اور ان کے کسی محلہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ چھوٹے کوچہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بڑے محلہ اور شہر کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی کا تعارف کراتے ہوئے باپ کا ذکر کافی ہے۔ دادا کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور طرفین کے نزدیک دادا کا ذکر گونا بھی ضروری ہے لیکن فخذ یعنی خاص کنبہ کا ذکر بھی دادا کے ذکر کے قائم مقام ہے کیونکہ فخذ بھی جد اعلیٰ کے نام پر ہوتا ہے۔ پس اس کو جد ادنیٰ (دادا) کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔

بمیل احمد ثانی

جھوٹے گواہ کی سزا کا حکم . اقوال فقہاء

فصل ۱۰ قال ابو حنیفۃ شاہد الزور اشہرہ فی السوق ولا اعترہ وقل لا یوجعہ ضربا وحبسہ وهو قول الشافعی لہما ما روی عن عمر رضی اللہ عنہ انہ ضرب شاہد الزور اربعین سوطا وسخم وحبہ ولاں ہذہ کبیرۃ یتعدی ضررہا الی العباد ولس فیہا حد مقرر فیعزر ولہ ان شریحا کان یشہرہ ولا یصرب ولاں الانزجار یحصل بالتشہیر فیکفی بہ والضرب وان کان مبالغۃ فی الرجس ولکہ یقع مانعا عن الرجوع فوجب التخفیف نظرا الی ہذا الوجه وحديث عمر رضی اللہ عنہ محمول علی السیاسة بدلالة التبلیغ الی الاربعین والتسخیم ثم تفسیر التشہیر مقول عن شریح فانہ کان یبعثہ الی سوقہ ان کان سوقیا والی قومہ ان کان غیر سوقی بعد العصر اجمع ما کانوا ویقولون ان شریحا یقرأ علیکم السلام ویقول انا وجدنا ہذا شاہد زور فاحذروہ وحذروا الناس منہ وذكر شمس الایثمۃ السرخسی انہ یشہر عندہما ایضا والتعزیر والحبس علی قدر ما یراہ القاضی عندہما وکیفیۃ التعزیر ما ذکرناہ فی الحدود

ترجمہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینے والے کو بازار میں تشہیر کروں گا اور اس کو تعزیر نہیں کروں گا اور صاحبین نے فرمایا کہ ہم

صاحبین کی دوسری دلیل ... یہ ہے کہ جھوٹی گواہی، کبیرہ گناہ ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جھوٹی گواہی کو بت پرستی سے مدافرت فرمائی ہے۔
 فاجتسوا الرجس من الاوثان واحتسوا قول الزور۔ جھوٹی گواہی کا کبیرہ گناہ ہونا حدیث سے بھی ثابت ہے۔
 ان النبی ﷺ قال لا ابکم ما کبوا الکبائر قلنا بلی یا رسول اللہ قال الا شرک باللہ وعقوق الوالدین وکان منکما فجلس فقال الا قول الزور وشهادة الزور فما زال یقول لها حتی قلت لا یسکت
 اللہ کے رسول نے فرمایا کہ کیا میں تم کو اکبر کبائر سے آگاہ کر دوں؟ ہم نے کہا ضرور اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا
 اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے۔ اچانک بیٹھ کر فرمایا: سنو، جھوٹی بات یہ
 جھوٹی گواہی آپ اس کو برابر فرماتے رہے۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے دل میں کہا کہ آپ تنہا خاموش نہیں ہوں گے۔ اور ایک روایت میں یہ ہے۔ میں نے اپنے
 دل میں کہا کہ کاش آپ خاموش ہو جاتے۔ بہر حال جھوٹی گواہی کا نصوص سے گناہ کبیرہ ہونا ثابت ہے اور گناہ کبیرہ بھی ایسا جس کا
 ضرر بندوں کی طرف متعدی ہوتا ہے کیونکہ جھوٹی گواہی سے لوگوں کے اموال اور ان کے حقوق تلف ہو جاتے ہیں اور اس گناہ کبیرہ پر
 شریعت میں چونکہ کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے اور لوگوں کے فساد اور ضرر کو دور کرنا بھی ضروری ہے۔ اس لئے جھوٹے گواہ کو ضرر و تعزیر
 کی جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریعت جھوٹے گواہ کی تشہیر تو کرتے تھے مگر اس کو مارتے نہیں تھے اور قاضی
 شریعت کا یہ عمل فاروق اعظم، حضرت علی اور صحابہ کی ایک بڑی جماعت کے زمانہ میں تھا۔ ظاہر ہے صحابہ پر قاضی شریعت کا یہ عمل مخفی
 نہیں رہا ہوگا۔ مگر اس کے باوجود حضرات صحابہ نے سکوت فرمایا لہذا یہ اجماع کے قائم مقام ہو گیا۔ گویا جھوٹے گواہ کو تعزیر نہ کیا جانا
 باجماع صحابہ ثابت ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جھوٹے گواہ کو جھوٹی گواہی دینے سے روکن مقصود ہے اور یہ مقصد محض تشہیر سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ پس
 جب یہ مقصد تشہیر سے حاصل ہو جاتا ہے تو اسی پر اکتفاء کیا جائے گا۔ مارنے پیٹنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مارنا پیٹنا اور تعزیر کرنا اگرچہ اس
 مقصد میں بہت معاون ہے لیکن ایک نقصان بھی ہے نقصان یہ ہے کہ جھوٹا گواہ جب مار پیٹ کا تصور کرے گا تو مار پیٹ کے ڈر سے جھوٹ
 کا اقرار نہیں کرے گا۔ اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ پس اس نقصان کے پیش نظر تخفیف یعنی
 تشہیر پر اکتفاء کرنا واجب ہے اور یہی حدیث عمرؓ تو وہ سیاست پر محمول ہے۔ یعنی حضرت عمرؓ نے انتظامی مصلحت کے پیش نظر جھوٹے گواہ کو
 تعزیر فرمائی اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے شہد زور کو چالیس کوڑے مارے حالانکہ چالیس کوڑے غلام اور باندی کی حد قذف ہے
 اور تعزیر کے طور پر کسی بھی حد کی مقدار کوڑے مارنا ممنوع ہے۔ چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا من بلغ حدافی غیر حد فہو من
 المعتدین۔ یعنی اگر کسی ایسے شخص کو حد کی مقدار کوڑے مارے جس پر حد واجب نہیں ہے تو وہ کوڑے مارنے والا ظالم ہے۔ پس اس وعید
 کے باوجود حضرت عمرؓ کا جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارنا تعزیر کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ انتظامی مصلحت کے پیش نظر ہوگا۔ دوسرا قرینہ یہ کہ
 منہ کالا کرنا بھی تعزیر میں داخل نہیں ہے لہذا یہ بھی سیاست پر محمول ہوگا۔

بعض حضرات نے حدیث عمرؓ منہ کالا کرنے سے مراد اس کو رسوا کرنے کو مجازاً منہ کالا کرنے سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن

میں سے واذا نسر احدہم بالاشی طل وحیہ مسودا یعنی زبان سے کسی کو لڑکی پیدا ہونے کی خبر دی جائے تو اس کا چہرہ اٹھ پڑتا ہے یعنی وہ اپنے آپ کو رسوا اور ذلیل تصور کرنے لگتا ہے اور اسے امام دین رسوائی تشبیہ سے ہوسکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث میں منہ کا اترنے سے مراد اس کی تشبیہ کرنا ہے اور یہی امام صاحب کا مذہب ہے۔ پس اس صورت میں حدیث نہایت امام صاحب کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ صاحبین کا۔

صاحب ہدایہ نے حضرت شریح کے حوالہ سے تشبیہ کی کیفیت یہ بیان کی ہے کہ جھوٹے گواہ کا تحقق اگر بازار سے ہوتا تو قاضی شریح کو بازار میں بھیجتے اور نہ اس کی قوم میں بھیجتے اور عصر کے بعد بھیجتے جبکہ وٹوں کا سب سے زیادہ مجمع ہوتا ہے یا ایک جگہ جتنے ایسے بازار ہوتے ہیں تعداد میں اکٹھے ہوں اور لے جانے والے یہ کہتے کہ شریح آپ لوگوں کو سلام کہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا پایا۔ ہذا مرقہ اس سے پرہیز کرے اور دوسروں کو بھی اس سے پرہیز کرے۔ شمس السنۃ سرخسی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشبیہ کی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تعزیر اور قید میں رکھنا قضی کی صوابدید پر موقوف ہوگا۔ اور تعزیر کی کیفیت وہ ہے جس کو ہم کتاب احدہ کی فصل فی التعزیر میں بیان کر چکے ہیں۔

دو گواہوں نے جھوٹی گواہی کا اقرار کیا ان کی سزا کا حکم . اقوال فقہاء

وفی الجامع الصغیر شاہدان اقرا انہما شہدا بزور لم یضربا وقالوا یعززان وفائدتہ ان شاہد الزور فی حق ما ذکرنا من الحکم هو المقر علی نفسه بذلک فاما لا طریق الی اثبات ذلک بالبینۃ لانه نفی الشہادۃ والبیانات للاثبات واللہ اعلم۔

ترجمہ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو گواہوں نے اقرار کیا کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ان کو مارا نہیں جائے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کو تعزیر کی جائے گی اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جھوٹا گواہ اس حکم کے حق میں جو ہم نے ذکر کیا وہ اپنی ذات پر اس کا اقرار کرنے والا ہے بہر حال بینہ کے ذریعہ اس کو ثابت کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو گواہی کی نفی ہے اور گواہیاں اثبات کے لئے ہوتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

تشریح صاحب ہدایہ نے کہا کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح ہے کہ اگر دو گواہوں نے اس کا اقرار کیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی ہے تو امام صاحب کے نزدیک ان کو مارا نہیں جائے گا اور صاحبین کے نزدیک تعزیر کے طور پر ان کو مارنے کی سزا دی جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ جامع صغیر کی اس واضح عبارت کا فائدہ یہ ہے کہ شاید کا جھوٹ صرف اس کے اقرار سے ثابت ہوسکتا ہے۔ شاید کے جھوٹ کو بینہ اور شہادت کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاید کے جھوٹ ہونے کو ثابت کرنا درحقیقت شہادت کی نفی ہے اور بیانات اور گواہیاں کسی چیز کو ثابت کرنے کیلئے ہوتی ہیں نہ کہ نفی کرنے کیلئے اس لئے شاید زور کا جھوٹ ہونا صرف اس کے اقرار سے ثابت ہو سکتا ہے۔ شہادت وغیرہ کے ذریعہ اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم جمیل احمد مفتی عنہ

جس کلام میں تناقض ہو، قاضی اس کے من بنی حکم کرنے کا مجب نہیں ہوتا۔ پس جب قاضی گواہوں کے کلام میں تناقض کی وجہ سے فیصلہ کرنے کا مجب نہیں ہے تو مدعی علیہ پر دلی حق ثابت نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے گواہوں پر کسی طرح کا کوئی تاوان بھی واجب نہ ہوگا تاوان کسی کی کوئی چیز تلف کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے حالانکہ یہاں کسی چیز کو تلف نہیں کیا یا اسلئے کہ گواہوں نے نہ تو مدعی کی کوئی چیز تلف کی ہے اور نہ مدعی علیہ کی کوئی چیز تلف کی ہے۔ مدعی علیہ کی کوئی چیز کا تلف نہ ہونا تو ثابت ہے اور مدعی کی کوئی چیز کا تلف نہ ہونا اسلئے ہے کہ اس نے شہادت سے رجوع کرنا چاہا۔ اس لئے حکم قاضی سے پہلے اس سے رجوع کر لیا تو یہ تاوان تین شہادت کرنے والے ہوں گے اور تین شہادت کرنے والے پر تو تاوان واجب نہیں ہوتا۔ لہذا ان گواہوں پر بھی رجوع عن شہادت کی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر ثانی ہے یعنی قاضی گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کر چکا ہے تو اس سے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے تو قاضی کا فیصلہ کا عدم نہیں ہوگا بلکہ وہی حال برقرار رہے گا۔

دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا آخری کلام اس لئے معارض اور منقش ہے اور اس لئے کہ اس سے رجوع کرنا مباح ہے اور اسلئے اعتبار کلام سے حاکم بر حکم نہیں ہوتا ہے۔ لہذا گواہوں کے آخری کلام یعنی رجوع عن شہادت سے بھی قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا اور نہ منقش اسلئے اعتبار اسلئے ہے کہ اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا۔ بایں طور کہ جب گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کیا تو اس کا اعتبار کرنے کی وجہ سے قاضی کا حکم ٹوٹ گیا۔ پھر اگر وہ اپنے رجوع سے رجوع کر میں یعنی شہادت کو باقی رکھیں تو چونکہ اس کا بھی اعتبار ہوگا۔ اسلئے قاضی کا حکم باقی رہے گا۔ پھر اگر اپنے رجوع کے رجوع سے بھی رجوع کر لیں تو پھر اس کا بھی اعتبار ہوگا اور قاضی کا حکم ٹوٹ جائے گا۔ پس چونکہ ایک کلام کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے اسلئے یہ تسلسل تا قیامت برابر چلتا رہے گا۔ حالانکہ تسلسل محال ہے اور جو چیز محال ہو مستلزم ہو چونکہ وہ خود محال ہوتی ہے اسلئے کلام منقض کا معتبر ہونا محال ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا دوسرا کلام یعنی رجوع عن الشہادت صداقت پر دلالت کرنے میں کلام اول کے مانند ہے تو یہ دونوں کلام مساوی ہیں۔ مگر چونکہ کلام اول کے ساتھ قاضی کا حکم متصل ہو گیا ہے۔ اسلئے کلام اول رائج ہوگا۔ اور جب کلام اول رائج ہے تو مرجوع یعنی کلام ثانی کی وجہ سے قاضی کا حکم کا عدم نہیں ہوگا۔

صاحب قدوری نے کہا کہ اس صودت میں گواہوں نے جو چھاپنی گواہی سے تلف کیا ہے یعنی ان کی گواہی سے مدعی علیہ کا جو کچھ مال تلف ہوا ہے۔ اس کا تاوان خود ان گواہوں پر واجب ہوگا کیونکہ انہوں نے اپنی ذات پر اس کا اقرار کیا ہے کہ مدعی علیہ نے جو کچھ مال مدعی کو دیا ہے وہ چونکہ ہماری شہادت پر دیا ہے اسلئے رجوع عن شہادت کی وجہ سے اس کو تلف کرنے والے ہم ہوئے۔ حاصل یہ کہ گواہوں نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے اور جب سبب ضمان کا اقرار کر لیا ہے یعنی اپنی شہادت سے رجوع کر لیا ہے تو ان پر ضمان واجب ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ مدعی علیہ کے مال کے تلف ہونے کی علت قاضی کا حکم ہے یعنی قاضی اگر حکم نہ کرتا تو مدعی علیہ کا یہ مال کیونکر تلف ہوتا۔ لہذا تاوان قاضی پر واجب ہونا چاہئے نہ کہ گواہوں پر، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تلف مال کی علت اگرچہ قاضی کا حکم ہے لیکن اس فیصلہ کا سبب گواہوں نے ہی فراہم کیا ہے یعنی گواہ اگر گواہی نہ دیتے تو قاضی ہرگز فیصلہ نہ کرتا۔ گویا قاضی گواہوں کی طرف سے فیصلہ کرنے پر مجبور و مضطر تھا۔ اور ایسے موقع پر حکم سبب فراہم کرنے والے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لہذا اس تلف مال کو بھی گواہوں کی

کتاب الرجوع عن الشهادات

ترجمہ ۱۰۰۔ یہ کتاب شہادتوں سے پھر جانے کے بیان میں ہے

تشریح کتاب الرجوع عن الشهادات۔ کتاب الشهادات کے مناسبات ہیں جو کہ رجوع عن الشهادات، الشهادات کے بعد میں واقع ہوگا۔ اور اس کتاب کو شہادت زوریٰ فصل سے اسلئے مؤخر کیا کہ شہادت سے رجوع کرنا اس بات کی علامت ہے کہ شہادت جھوٹی تھی، جھوٹی شہادت سے رجوع کرنا دیکھنا مرغوب فیہ امر ہے کیونکہ جھوٹی شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے انسان آخرت کے بڑے عذاب سے نجات پا جاتا ہے۔

فیصلہ سے پہلے گواہوں کا گواہی سے رجوع کا حکم

قال واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت لان الحق انما يثبت بالقضاء والقاضي لا يقضي بكلام متناقض ولا ضمان عليهما لانهما ما اتلفا شيئا لا على المدعى ولا على المدعى عليه فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم لان آخر كلامهم يناقض اوله فلا يقص الحكم بالتناقض ولانه في الدلالة على الصدق مثل الاول وقد طرح الاول باتصال القضاء به وعليهم ضمان ما اتلفوه بشهادتهم لاقرارهم على الفسهم بسبب الضمان والتناقض لا يسمع صحة الاقرار وسقوره من بعد

ترجمہ اگر گواہی کے ساتھ حکم کرنے سے پہلے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو گواہی ساقط ہو جائے گی اسلئے کہ حق قضاء سے ثابت ہوتا ہے اور قاضی متناقض کلام پر فیصلہ نہیں کرے گا اور ان گواہوں پر تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے مدعی یا مدعى عليه کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے۔ پس اگر قاضی نے ان کی گواہی پر حکم دیا پھر انہوں نے رجوع کیا تو قاضی کا حکم منسوخ نہ ہوگا اسلئے کہ گواہوں کا آخری کلام، ان کے اول کلام کے معارض ہے پس تناقض کی وجہ سے حکم نہیں ٹوٹے گا اور اسلئے کہ سچائی پر دلالت کرنے میں دوسرا کلام اول کے مانند ہے۔ حالانکہ کلام اول اس کے ساتھ قضاء کے متصل ہونے کی وجہ سے رائج ہو گیا اور ان گواہوں پر اس چیز کا تاوان واجب ہوگا جس کو انہوں نے اپنی گواہی سے تلف کیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اپنی ذات پر ضمان کے سبب کا اقرار کیا ہے۔ اور تناقض، اقرار صحیح ہونے کیلئے مانع نہیں ہے اور ہم اس کو آئندہ بیان کریں گے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرنا قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے ہو گا یا بعد میں ہوگا۔ اگر اوں سے تو بالاتفاق شہادت ساقط ہو جائے گی یعنی اس شہادت سے مدعی یا مدعى عليه پر کوئی حق ثابت نہیں کیا جائے گا۔

دلیل یہ ہے کہ حق قاضی کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں ابھی تک قاضی کا کوئی حکم نہیں ہے اور آئندہ بھی قاضی کوئی حکم نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ گواہوں کے کلام میں تناقض ہے اس طور پر کہ گواہوں نے پہلے گواہی دی اور پھر خود ہی اس کی تردید کر دی۔

طرف منسوب کیا جائے گا اور جب یہ تلف مال گواہوں کی طرف منسوب ہے تو غمان و ہوں کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور جب یہ تلف مال گواہوں کی طرف منسوب ہے تو ضمان گواہوں پر واجب ہوگا نہ کہ قاضی پر اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے راستہ پر اٹھان کھودا اور اس میں کوئی راہ گیر گر کر مر گیا تو یہ کنواں کھودنے والا۔ چونکہ مسبب ہے یعنی اس کی ہلاکت کا سبب فراموش کرنے والا ہے اس لئے اس کا تاوان یعنی دیت اسی کنواں کھودنے والے پر واجب ہوگی۔

اعتراض۔ یہاں یہ اعتراض کہ رجوع عن الشہادت کی وجہ سے جب گواہوں کے کلام میں تناقض ہے اور تناقض کلام سے متبادر ہے تو ان پر اس رجوع کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہونا چاہئے تھا۔

جواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گواہوں کے کلام میں بلاشبہ تناقض ہے لیکن یہ تناقض محض تواتر ہے۔ یہ غلط نہیں ہے کہ گواہوں کا اپنی ذات پر اقرار کرنا تناقض کے باوجود درست ہے۔ انشاء اللہ اس کو آئندہ چل کر بیان کریں گے۔

حاکم کی موجودگی میں گواہی سے رجوع ضروری ہے

ولا يصح الرجوع الا بحضور الحاكم لانه فسح الشهادة فيحتمل بها تحتص بها الشهادة من المجلس وهو مجلس القاضى اى قاض كان ولا الرجوع توبة والتوبة على حسب الحاية فلنفس بالسر والاعلان بالاعلان واذا لم يصح الرجوع فى غير مجلس القاضى فلو ادعى المسهود عليه رجوعهما واراد يميها لا يحلفان وكذا لا تقبل بيته عليهما لانه ادعى رجوعا ماطلا حتى لو اقام البينة انه رجع عند قاض كذا وضمه المال تقبل لان السبب صحيح.

ترجمہ۔ اور رجوع کرنا صحیح نہیں مگر حاکم کی موجودگی میں اس لئے کہ رجوع کرنا فتح شہادت ہے۔ ہذا اس مجلس کے ساتھ مختص ہوگا جس کے ساتھ شہادت مختص ہے اور وہ قاضی کی مجلس ہے خواہ وہ قاضی ہو اور سوائے کہ رجوع عن شہادت توبہ ہے اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے پس خفیہ گناہ کی خفیہ توبہ ہے اور علانیہ گناہ کی عدنیہ توبہ ہے اور جب یہ مجلس قاضی میں رجوع کرنا صحیح نہیں ہے تو اگر مشہود علیہ نے دونوں گواہوں کے رجوع کا دعویٰ کیا اور ان دونوں سے قسم کا ارادہ کیا تو گواہوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور یہی ان کے خلاف مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا سوائے کہ اس نے رجوع باطل کا دعویٰ کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر مدعی علیہ نے بینہ قائم کیا کہ اس نے قاضی قاضی کے پاس رجوع کیا ہے ورنہ قاضی نے اس کو مال کا تاوان دلایا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ سبب صحیح ہے۔

تشریح۔ صاحب قدوری نے فرمایا کہ گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرنا صرف قاضی کی مجلس میں معتبر ہوگا قاضی خواہ وہی ہو جس کے پاس گواہی دی گئی تھی یا اس کے عدوہ کوئی دوسرا قاضی جو بہر حال رجوع عن شہادت کرنے میں بھی قاضی کی مجلس شرط ہے۔

دلیل۔ یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنا درحقیقت شہادت کو فسخ کرنا ہے۔ ہذا رجوع عن شہادت ہی مجلس کے ساتھ مختص ہوگا جس کے ساتھ شہادت مختص ہے اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ شہادت قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہے ہذا رجوع عن شہادت۔ یہی قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہوگا۔

معتزلین اس جہد ایک اعتراض سے وہ یہ کہ رجوع عن اشہادت قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص نہ ہونا چاہئے کیونکہ رجوع عن اشہادت گواہوں ہ اپنے و پر مدعی علیہ کے مال کے تاوان کا اقرار کرنا ہے اس لئے کہ گواہوں نے جھوٹی گواہی کے ذریعہ اس کے مال کو تلف کیا ہے اور مال کے تاوان کا اقرار چونکہ قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ہے اس لئے رجوع عن اشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص نہ ہوگا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ جو چیز ابتداء میں شرط ہوتی ہے وہ بقاء میں بھی شرط ہوتی ہے۔ مثلاً بیع کا موجود ہونا ابتداء صحت بیع کی شرط ہے اور اس کی بقاء صحت بیع کی شرط ہے۔ پس اس طرح قاضی کی مجلس چونکہ ابتداء صحت شہادت کی شرط ہے اس لئے قاضی کی مجلس بقاء صحت شہادت اور رجوع عن اشہادت کی شرط بھی شرط ہوگی۔

دوسرے جواب یہ ہے کہ شہادت کے نتیجہ میں مدعی کا مدعی علیہ پر جو استحقاق ثابت ہوا ہے وہ اس وقت تک مرتفع نہیں ہوگا جب تک کہ حجت باقی ہے پس اس استحقاق کو دور کرنے کیسے حجت کا رفع ضروری ہے اور قاضی کی مجلس کے علاوہ میں شہادت سے رجوع کرنا حجت کو رفع کرنا نہیں ہوگا۔ کیونکہ قاضی کی مجلس کے علاوہ میں شہادت حجت نہیں ہوتی۔ پس جب قاضی کی مجلس کے علاوہ میں شہادت حجت نہیں ہے تو قاضی کی مجلس کے علاوہ میں حجت کو رفع کرنا بھی درست نہیں ہے تو نیز مجلس قاضی میں رجوع عن اشہادت بھی درست نہ ہوگا اور رہا اقرار باضمنان تو وہ رفع حجت کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اقرار باضمنان رفع حجت کے تابع میں سے ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ رجوع عن اشہادت سے قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رجوع عن اشہادت، جنایت مذہب سے توبہ ہے۔ اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے۔ جن جن جنایات ہوتی ہیں باقی درجہ کی توبہ معتبر ہوتی ہے۔ چنانچہ جنایت اگر چھپ کر ہو تو توبہ بھی چھپ کر کافی ہو جائے گی۔ اور اگر جنایت بظاہر ہو تو توبہ بھی بظاہر ہو کر ضروری ہے اور جھوٹی گواہی چونکہ قاضی کی مجلس میں جنایت درجہ میں اس لئے سے توبہ یعنی رجوع عن اشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ مقید اور مختص ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ قاضی کی مجلس کے علاوہ میں چونکہ شہادت سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اگر مشہود علیہ (مدعی علیہ) نے دعویٰ کیا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے اور اپنے اس دعویٰ پر بینہ پیش کر دیا یا بینہ تو پیش نہ کر سکا لیکن مدعی علیہ نے دعوے سے قسم یہ کہ وہ قاضی کی مجلس کے خلاف نہ تو مدعی علیہ کا بینہ قبول کرے گا اور نہ گواہوں سے قسم لے گا کیونکہ بینہ اور قسم دونوں دعویٰ کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ چنانکہ غیر مجلس قاضی میں رجوع کا دعویٰ باطل ہے۔ پس جب رجوع کا دعویٰ باطل ہے۔ تو اس کا بینہ معتبر نہ ہوگا۔ اور نہ قسم معتبر ہوگی حتیٰ کہ اگر مدعی علیہ نے یہ بینہ قائم کیا کہ وہ ہوں نے اپنی گواہی سے قاضی کی مجلس سے رجوع کیا تھا اور اس قاضی سے میرے ساتھ ہوا تاوان لینے کا جی حکم کر دیا تھا۔ مگر اب تب گواہوں نے مجھے پتہ نہیں دیا ہے تو قاضی کا بینہ قبول کرے گا۔ بینہ میں صورت میں قاضی کا بینہ نہ ہوگا۔ پس قاضی کی مجلس میں رجوع کا دعویٰ صحیح ہے اور جب دعویٰ صحیح ہے تو اس پر

حاکم نے گواہوں کی گواہی پر یہ سہ کر دیا پھر گواہوں نے رجوع کر لیا

قال واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم رجعا ضمنا المال للمشهود عليه لان التسبب على وجه التعدي سبب الضمان كحافر البئر وقد سبب لالتلاف بعدا وقال الشافعي لا يضمنان لانه لا عبرة للتسبب عند وجود المباشرة قلنا تعذر ايجاب الضمان على المشر وهو القاضي لانه كالمملجأ الى القضاء وفي ايجابه صرف الناس عن تقلده وتعذر استناده من المدعي لان الحكم ماض فاعتبر التسبب وانما يضمن اذا قبض المدعي المال دينا كان او عينا لان التلاف به بعين ولا بد لا مماثلة بين احذ العين والرام الدين

ترجمہ اور اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی پس حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم دیا پھر انہوں نے رجوع کیا تو دونوں گواہ مشہور علیہ کے واسطے مال کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ تعدی کے طور پر سبب مہیا کرنا ضمان کا سبب ہے۔ جیسے کنواں کھودنے والا اور ان دونوں گواہوں نے بھی ناحق طور سے مال تلف کرنے کا سبب مہیا کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ گواہ ضامن نہ ہوں گے۔ کیونکہ ارتکاب کے پائے جانے کے وقت سبب مہیا کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ مرتکب پر تاوان واجب کرنا معتذر رہے اور مرتکب قاضی ہے۔ اسلئے کہ قاضی فیصدہ دینے پر مجبور کے مانند تھا۔ اور قاضی پر تاوان واجب کرنے میں انہوں کا عہدہ قضاء قبول کرنے سے معاف رہنا (لازم آتا) ہے۔ اور مدعی سے بھی تاوان وصول کرنا معتذر رہے اس لئے کہ حکم نافذ ہو چکا ہے کہ سبب مہیا کرنے کا اعتبار کیا جائے گا اور دونوں گواہ اسی وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے مال پر قبضہ کر لیا ہو یا نہیں ہو۔ اسلئے کہ قبضہ کرنے ہی سے تلف کرنا متحقق ہو گا اور اسلئے کہ عین لینے اور دین لازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی شخص کے خلاف مال کی گواہی دی پھر قاضی نے اس گواہی کے مطابق حکم دے کر مدعی علیہ کو مال دلا دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو دونوں گواہ مدعی علیہ کیلئے مال کے ضامن ہوں گے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ اور امام شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ گواہ پر ضمان واجب نہ ہو گا جب قاضی پر واجب ہو گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ناحق اور تعدی کے طور پر سبب مہیا کرنا، ضمان کا سبب ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص ناحق اور تعدی کے طور پر سبب فراہم کرے تو حکم اسی سبب کے طرف منسوب ہوتا ہے اور ضمان سبب فراہم کرنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ مباشر اور مرتکب فعل پر واجب نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً اسی شخص نے کسی کی زمین یا راہ نہ میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو اس کا ضمان کنواں کھودنے والے پر واجب ہو گا۔ کیونکہ کنواں کھودنے والا، تعدی کرنے والا ہے۔ ہذا اگر کر مرنے والے کے تلف ہونے کو اس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یعنی یہ بہا بے کا کہ اسی نے تلف کیا ہے اور جب اس نے تلف کیا ہے تو ضمان تلف اسی پر واجب ہو گا۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مدعی علیہ کے ناحق اور تعدی کے طور پر تلف کرنے کا سبب ان دونوں گواہوں نے مہیا کیا ہے یعنی ان دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے مدعی علیہ کا تلف کیا ہے اور وہی سے رجوع کر کے اس بات کا بھی اقرار کیا ہے کہ ہم دونوں نے مدعی علیہ کا مال ناحق اور تعدی کے طور پر تلف کیا ہے۔ پس جب دونوں گواہوں نے ناحق اور تعدی کے طور پر مدعی علیہ کا مال تلف کرنے کا سبب

مسیر کیا ہے تو ضمان نہیں دیا ہوں پر واجب ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول ضعیف کی دلیل یہ ہے کہ فعل مرتکب اور مباشرتی موجود میں سبب فرہم کرنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ یعنی جب حقیقتاً فعل کا ارتکاب کرنے والا موجود ہو تو حکم اسی مرتکب کی طرف منسوب کیا جائے گا سبب کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔ پس جب یہ بات ہے تو مدعی مایہ کا تلف کرنے والا چونکہ درحقیقت قاضی ہے جس نے حکم دیا ہے اور وہ محض اس حکم کا سبب ہیں تو قاضی جو مال تلف کرنے والا ہے جب خود موجود ہے تو ضمان قاضی پر واجب ہوگا۔ اور گواہوں پر واجب نہ ہوگا۔ جیسے حامد نے خادم سے کہا کہ تو عارف کا ہاتھ کاٹ دے پس حامد کے کہنے سے خادم نے عارف کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس جرم میں خادم مرتکب فعل یا خود ہوگا اور حامد اکسائے والے کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مباشرتی قاضی پر ضمان واجب کرنا معتذر اور ناممکن ہے کیونکہ قاضی فیصلہ کرنے پر مجبور ہے اسلئے کہ قاضی کے نزدیک جب گواہوں کی عداوت ثابت ہو جائے تو اس پر فیصلہ کرنا فرض ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی اپنے پر فیصلہ کرنا فرض نہ سمجھے تو کافر ہو جائے گا اور فرض تو سمجھتا ہے لیکن فیصلہ کرنے میں خود منواری کا خیر کرتا ہے۔ تو تنہا اور فراق ہوگا اور اس و معزوں کے عزیر کی جائے گی۔ بہر حال قاضی جب فیصلہ کرے گا میں مجبور رہے گا وہ فیصلہ کرنے میں معذور ہوگا اور معذور یہ کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔ ہذا قاضی پر بھی مدعی مایہ کیسے مال کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ یہاں عبارت میں قاضی کو کاللاً مجبور کے ساتھ اسے کہا ہے کہ حقیقتاً مجبور اور مضطرب کہلاتا ہے جس کو دنیاوی عقوبت کا خوف ہو اور یہاں قاضی ایسا نہیں ہے کیونکہ قاضی کو آخری عقوبت کا خوف ہے جس قاضی کو آخری عقوبت کا خوف ہے جب فیصلہ کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ ورنہ اس کو اس بارے میں دنیاوی عقوبت کا کوئی خوف لاحق نہیں ہوتا۔ قاضی پر ضمان واجب نہ کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قاضی پر ضمان واجب کیا جاتا تو لوگ یہ مصیبت دیکھ کر عہدہ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں گے۔ اور جب تمام لوگ عہدہ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں گے تو یہ شرعاً مباح ہوگا۔ پس اس ضرر عام سے بچنے کیلئے ضرر خاص یعنی قاضی پر ضمان واجب نہ کرنے اور اس سے بچنے کا اس سے بھی معصوم ہوگا کہ قاضی پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ صاحب بدیہ نے فرمایا کہ مذکورہ تاوان و مدعی سے وصول کرنا بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ قاضی کا فیصلہ ناسخ اور نافذ ہو چکا ہے۔ ہذا گواہوں کے رجوع کرنے سے وہ فیصلہ کا عدم و رخصت نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ گواہوں کے رجوع کرنے کی خبر ان کے کلام اول یعنی شہادت ادا کرنے سے راقب و راقب نہیں ہے۔ اور جب گواہوں کا کلام ثانی، کلام اول سے راقب نہیں ہے تو کلام اول جتنی شہادت کی بنیاد پر قاضی نے جو فیصلہ دیا تھا وہ نہیں ٹوٹے گا اور جب قاضی کا فیصلہ نہیں ٹوٹتا تو مدعی پر اس کا واپس کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ جو مال اس موقع قاضی کے فیصلہ کے نتیجے میں وصول ہوا تھا۔

بہر حال جب نہ تو مباشر (قاضی) پر تاوان واجب کرنا ممکن ہے اور نہ مدعی سے وصول کرنا ممکن ہے تو تعدی اور ناحق طریقہ پر جب مبیہ کرنے کا اعتبار ہو۔ یعنی گواہ جنہوں نے وہی سے رجوع کر کے تعدی کی ہے اور مبیہ ضمان ہوئے ہیں ان پر ضمان واجب ہوگا۔

والنما لصمان الحج سے صاحب بدیہ نے فرمایا کہ انوں والا مدعی مبیہ سینے اس وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے

اس مال پر قبضہ کر لیا ہو جس مال کا قاضی نے ان کی گواہی پر فیصلہ کیا تھا وہ مال خواہ از قسم دین (سونا، چاندی) ہو خواہ از قسم عین (کپڑا) وغیرہ ہو۔

دلیل یہ ہے کہ گواہ اسلئے ضامن ہوتے ہیں کہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر کے مدعی علیہ کا مال تلف کیا ہے اور یہ تلف کرنا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ مدعی نے اس مال پر قبضہ کر لیا ہو۔ قبضہ کرنے سے پہلے تلف کرنا متحقق نہیں ہوتا ہے۔ پس جب قبضہ کرنے سے پہلے تلف کرنا متحقق نہیں ہوتا بلکہ قبضہ کرنے کے بعد متحقق ہوتا ہے تو گواہ اسی وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ضمان کی بنیاد ممانعت پر ہے یعنی ضمان اسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا مثل موجود ہو۔ حالانکہ مدعی کے قبضہ کرنے سے پہلے کوئی مماثلت نہیں ہے اس طور پر کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے مدعی علیہ پر جو لازم کیا ہے وہ دین (ما وجب فی الذمہ) ہے۔ پس اگر مدعی کے قبضہ کرنے سے پہلے گواہوں کو ضامن بنادیا گیا تو مدعی علیہ گواہوں سے جو وصول کرے گا وہ عین (متعین) ہوگا۔ گویا مدعی علیہ نے گواہوں سے دین (ما وجب فی الذمہ) کے مقابلہ میں عین (متعین) وصول کیا ہے حالانکہ عین اور دین کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے اور جب اس صورت میں مماثلت نہیں ہے تو گواہوں کو ضامن بنانا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن جب مدعی نے قبضہ کر لیا تو قبضہ کرنے سے وہ بھی عین (متعین) ہو گیا اور گواہوں سے جو وصول کیا گیا ہے وہ بھی عین (متعین) ہے اور دو مال عین کے درمیان مماثلت موجود ہے ہذا اس صورت میں ضامن بنانا درست ہے۔ یہ واضح رہے کہ مذکورہ دلیل کے اعتبار سے عین و دین میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی گواہوں کی گواہی سے مدعی علیہ کے ذمہ (عین) کپڑا وغیرہ واجب ہوا ہو یا دین (سونا، چاندی) واجب ہوا ہو۔ دونوں صورتوں میں مذکورہ دلیل جاری ہوگی۔ البتہ شیخ الاسلام نے عین و دین میں فرق کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ مشہود بہ اگر عین ہو یعنی گواہوں نے مال عین کپڑا وغیرہ کی گواہی دی ہو تو رجوع کرنے کے بعد گواہوں کو اس کا ضامن بنادیا جائے گا۔ اگر چہ مدعی نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اور اگر مشہود بہ دین سونا، چاندی ہو تو رجوع کے بعد گواہوں کو اسی وقت ضامن بنایا جائے گا۔ جب مدعی اس پر قبضہ کر لے، قبضہ سے پہلے ضامن بنانا درست نہیں ہے۔

ایک نے رجوع کیا تو نصف کا ضامن ہوگا

قال فان رجع احدهما ضمن النصف والاصل ان المعتبر في هذا بقاء من بقى لا رجوع من رجع وقد بقى من يبقی بشهادته نصف الحق وان شهد بالمال ثلاثة فرجع احدهم فلا ضمان عليه لانه بقى من يبقی بشهادة كل الحق ولهذا لان الاستحقاق باق بالحجة والتلف متى استحق سقط الضمان فاولى ان يمتنع فان رجع آخر ضمن الراجعان نصف الحق لان بقاء احدهم يبقی نصف الحق وان شهد رجل وامرأتان فرجعت امرأة ضمننت ربع الحق لبقاء ثلاثة الارباع بقاء من بقى وان رجعتا ضمننتا نصف الحق لان بشهادة الرجل بقى نصف الحق

ترجمہ پھر اگر دو گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا ہو تو آدھے مال کا ضامن ہوگا اور اصل اس بارے میں یہ ہے کہ گواہوں میں

سے جو واپسی پر باقی رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہیں ہے۔ جو شخص واپسی پر باقی رہا اس کا نصف حق باقی رہا اور اگر تین آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر ممان نہیں ہے۔ اسلئے کہ جو لوگ اپنی گواہی پر باقی ہیں (ان کی گواہی سے) پورا حق باقی رہتا ہے اور یہ اسلئے کہ استحقاق حجت کے ساتھ باقی ہے اور شکی، مختلف (جو چیز تلف دی گئی) اسلئے مستحق ہوئی تو تلف کرنے والے سے ضمان ساقط ہو جاتا ہے۔ پس بدرجہ اولیٰ رجوع کرنے والے پر وجوب ضمان ممتنع ہوگا پس اگر تین میں سے دوسرے نے بھی رجوع کیا تو دونوں رجوع کرنے والے نصف حق کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ان میں سے ایک نے بقا سے نصف حق باقی رہتا ہے اور اگر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت نے رجوع کر لیا تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی ہے۔ اور اگر دونوں عورتوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی۔ اسلئے کہ ایک مرد کی شہادت سے نصف حق باقی رہتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو آدمی کسی مال کی گواہی دیں پھر ان میں سے ایک رجوع کرے تو رجوع کرنے والا آدھے مال کا ضامن ہوگا۔ جامع البیہ کی شرح میں رجوع عن الشہادت کے سلسلہ میں ایک ضابطہ بیان کیا گیا ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہوں پر باقی رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ مدعی کا مدعی علیہ پر دو گواہوں کی گواہی سے حق ثابت ہوتا ہے اور دو گواہوں سے زائد کا قاضی کے فیصلہ میں اعتبار نہیں ہوتا۔ ہاں اگر دو گواہوں سے زائد مشدقین گواہوں نے گواہی دی تو قاضی کا حکم اور وجوب حق تینوں گواہوں کی طرف منسوب ہوگا۔ اسلئے کہ تین گواہوں کی گواہی کا حال برابر ہے۔ ایک کو دوسرے پر کوئی ترجیح نہیں ہے لیکن اگر ان میں سے ایک گواہ نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو تینوں گواہوں کے درمیان برابری زائل ہو جائے گی اور یہ ظاہر ہو جائے گا کہ ظہر باقی دو گواہوں کی طرف منسوب ہے۔ بہر حال جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہتا ہے اس کا اعتبار ہوتا ہے اور جس نے اپنی گواہی سے رجوع کیا اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر رجوع کرنے والے کا اعتبار کیا جائے گا تو جس صورت میں گواہ تین ہوں گے اس صورت میں رجوع کرنے والے پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا اور نصاب شہادت یعنی دو گواہوں کی وجہ سے مدعی سیہ پر پورا حق بھی باقی رہے گا یہ باطل مستحکم خیرات ہے۔ پورا حق بھی باقی رہا اور باقی حق کے ایک حصہ کا ضمان بھی ہو۔

پس ثابت ہوا کہ رجوع کرنے والے گواہ کا اعتبار نہ ہوگا اسی ضابطہ کے تحت اگر دو گواہوں میں سے ایک نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو رجوع کرنے والا گواہ آدھے مال کا ضامن ہوگا کیونکہ ایک گواہ اپنی گواہی پر باقی رہا اس کی گواہی سے آدھا مال باقی رہتا ہے اس وجہ سے کہ دونوں گواہوں سے پورا مال مشدقین ہوتا ہے۔ ہذا اب ایک کے مقابلہ میں آدھا مال ہوا۔ چنانچہ اگر دونوں گواہ رجوع کر لیتے تو ہر ایک آدھے مال کا ضامن ہوتا۔ پس جب ایک نے رجوع کیا اور ایک اپنی گواہی پر باقی رہا تو رجوع کرنے والا آدھے مال کا ضامن ہوگا اور گواہی پر باقی رہنے والے کی گواہی سے آدھا مال باقی رہے گا۔

اعتراض اس موقع پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ دو گواہوں میں سے ایک کے رجوع کرنے کے بعد صرف ایک گواہ کی گواہی باقی رہنے سے نصف مال کا باقی رہنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہا ہے وہ ایک فرد ہے اور ایک فرد کی گواہی سے ہذا کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔ پس جس طرح ابتداء ایک فرد کی گواہی سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی اسی طرح بقاء بھی ایک فرد کی گواہی

سے کچھ ثابت نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے ایک فرد کی اپنی گواہی پر باقی رہنے سے دو حامل مشہود بہ باقی رکھا ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کے مقابلہ میں بقاء آسان اور سہل ہوتی ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ ابتداء کسی چیز کے ذریعہ کسی شے کو ثابت نہ کیا جاسکتا ہو مگر بقاء اس کے ذریعہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ نصاب زکوٰۃ کا ایک حصہ ابتداء زکوٰۃ واجب نہیں کرتا ہے لیکن بقاء واجب کرتا ہے یعنی اگر کوئی شخص ابتداء سال میں نصاب کا مالک نہ ہو بلکہ نصاب سے ایک حصہ کا مالک ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ لیکن اگر پورے سال نصاب کا مالک رہا اور پھر اس کا ایک حصہ ضائع ہو گیا تو جس قدر سال موجود ہے اسی کے بقدر زکوٰۃ واجب رہے گی۔ ملاحظہ فرمائیے نصاب زکوٰۃ کا ایک حصہ ابتداء تو واجب زکوٰۃ کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لیکن بقاء ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اسی طرح ایک فرد کی گواہی سے ابتداء اگرچہ مشہود بہ وثابت نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن بقاء ایک فرد کی گواہی سے آدھے مشہود بہ کو باقی رکھا جاسکتا ہے۔

اور اگر تین آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس رجوع کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ رجوع کرنے والے کے علاوہ گواہوں کی اتنی تعداد کے بعد بھی دو گواہ باقی ہیں اور دو کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا اس صورت میں دو گواہوں کی گواہی سے مدعی علیہ پر پورا حق ثابت ہو جائے گا۔ اور رجوع کرنے والے گواہ ضامن اس لئے نہیں ہوگا کہ مشہود بہ پر مدعی کا استحقاق جہت تادمہ کے ذریعہ باقی ہے یعنی باقی دو گواہوں کی گواہی سے مدعی کا مدعی علیہ پر پورا حق ثابت ہے اور جب جہت تادمہ سے مدعی کا مدعی علیہ پر پورا حق ثابت ہے تو رجوع کرنے والے گواہ نے اپنی گواہی سے رجوع کر کے چونکہ مدعی علیہ کا کچھ تلف نہیں کیا ہے اس لئے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے برکھیل ترقی فرمایا کہ اگر کوئی مال تلف کر دیا گیا اور قاضی نے مالک سے تلف کرنے والے پر ضمان کا فیصلہ کر دیا پھر جب اس مال پر کسی دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا اور تلف کرنے والے سے ضمان وصول کر لیا تو جو ضمان قضاے قضی سے مالک سے ثابت ہوا تھا وہ تلف کرنے والے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ پس جب باقی ماندہ دو گواہوں سے مدعی علیہ پر مدعی کا پورا حق ثابت ہو گیا تو رجوع کرنے والے گواہ پر مدعی علیہ کیلئے بدرجہ اولی ضمان واجب نہ ہوگا۔ یعنی جب استحقاق ظاہر ہونے کے بعد زمان ساقط ہو جاتا ہے تو استحقاق ظاہر ہونے کے بعد بدرجہ اولی ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ ضمان لازم نہ ہونا آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ لازم ہونے کے بعد اس ساقط کر دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ خالد نے حمد کا مال تلف کیا پھر قضی نے حمد کیلئے متلف (خالد) پر ضمان کا فیصلہ کیا۔ پھر عارف نے تلف کردہ مال پر اپنا استحقاق ثابت کر کے متلف (خالد) سے ضمان لے لیا تو جو ضمان قضی کے حکم سے حمد سے متلف (خالد) پر ثابت ہوا تھا وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح جب تین گواہوں میں سے ایک نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو گویا اس نے اپنی گواہی سے جو حق مدعی کیلئے ثابت کیا تھا رجوع کر کے اس حق کو تلف کر دیا ہے اور مدعی علیہ اس حق کا مستحق ہو گیا ہے تو اس رجوع کرنے والے کو مدعی علیہ کیلئے ضامن ہونا چاہئے تھا۔ مگر چونکہ دو گواہ باقی ہیں ان کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہو گیا کہ اس حق کا مستحق مدعی ہے اور مدعی علیہ مستحق نہیں ہے۔ پس جب باقی دو گواہوں کی گواہی سے مدعی کا استحقاق ثابت ہو گیا تو رجوع کرنے والے گواہ مدعی علیہ کیلئے بدرجہ اولی ضامن نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر تین میں سے ایک کے بعد دوسرے گواہ نے بھی رجوع کر لیا تو یہ دونوں رجوع کرنے والے نصف حق

یعنی آدھے مال کے مدعی میں کے واسطے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ تین گواہوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کی وجہ سے مدعی کا مدعی علیہ پر آدھا حق باقی رہتا ہے گویا رجوع کرنے والے دو گواہوں نے مدعی علیہ کا نصف حق تلف کیا ہے اور جب نصف حق تلف کیا ہے تو دونوں گواہ نصف حق کے ضامن ہوں گے۔

اعتراض یہاں یہ اعتراض ہے کہ جس گواہ نے اس پر بالکل ضمان واجب نہ ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ آپ نے ضابطہ بیان کیا ہے کہ باقی رہنے والے گواہ معتبر ہوتے ہیں اور رجوع کرنے والے معتبر نہیں ہوتے ہیں۔ پس اول گواہ کے رجوع کرنے کے بعد چونکہ نصاب شہادت باقی تھا۔ اسلئے اس نے کوئی چیز تلف نہیں کی مگر جب اسکے بعد دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو اس نے نصف حق تلف کر دیا۔ پس جب اس نے نصف حق تلف کیا ہے تو اسی پر نصف حق کا ضمان واجب ہونا چاہئے اور رائج اول کو اس ضمان میں شریک نہ کرنا چاہئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ جب تین گواہوں نے گواہی دی تو مدعی کا حق تینوں کی گواہی سے ثابت ہوا ہے پھر جب ایک گواہ نے رجوع کیا تو اس گواہ کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا ہے اور دوسرے کے کاذب ہونے کا احتمال ہے۔ پھر جب دوسرے نے رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ نصف حق کا اٹل فائدہ ہی سے ان دونوں کی گواہی سے تھا جب نصف حق دونوں کی گواہی سے تھا پس جب نصف حق دونوں کی گواہی سے تلف ہوا تو ضمان بھی دونوں پر لازم ہوگا۔

اور اگر مال پر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت نے رجوع کر لیا تو یہ عورت چوتھائی حق کی ضامن ہوگی اسلئے کہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں۔ پس نصف حق دونوں عورتوں کے مقابلہ میں ہوگا اور جب نصف حق دو عورتوں کے مقابلہ میں ہے تو ایک عورت کے رجوع کرنے سے ایک چوتھائی حق تلف ہوا اور تین چوتھائی باقی رہا اور اگر دو عورتوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف حق کی ضامن ہوں گی۔ کیونکہ ایک مرد کی گواہی سے نصف حق باقی رہ گیا ہے اسلئے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں۔ لہذا نصف حق مرد کے مقابلہ میں ہوگا اور نصف دونوں عورتوں کے مقابلہ میں ہوگا۔ پس مرد کے مقابلہ میں جو نصف حق تھا وہ باقی رہا اور دو عورتوں کے مقابلہ میں جو نصف حق تھا ان کے رجوع کرنے کی وجہ سے وہ تلف ہو گیا جس کا ضمان ان دونوں پر لازم ہوگا۔

ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کر لیا تو ان پر کوئی ضمان ہے یا نہیں

وان شہد رجل وعشر نسوة ثم رجع ثمان فلا ضمان عليهن لانه بقى من بقى بشهادته كل الحق فان رجعت اخرى كان عليهن ربع الحق لانه بقى النصف بشهادة الرجل والربع بشهادة الباقية فبقى ثلثة الارباع وان رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابى حنيفة وقالوا على الرجل النصف وعلى النسوة النصف لانهن وان كثرن يقمن مقام رجل واحد ولهذا لا يقبل شهادتهم الا بانضمام رجل ولا بى حنيفة ان كل امرأتين قامتا مقام رجل واحد قال عليه السلام فى نقصان عقلهن عدلت شهادة اثنين منهن بشهادة رجل واحد فصار كما اذا شهد بذلك ستة رجال ثم رجعوا فان رجع النسوة العشرة دون الرجل كان عليهن نصف الحق على القولين لما قلنا ولو شهد رجلان

وامرأة بمال ثم رجعوا فالضمان عليهما دون المرأة لان الواحدة ليست بشاهدة بل هي بعض الشاهد فلا يضاف اليه الحكم

ترجمہ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کوئی ضمان نہیں ہے اسلئے کہ گواہی کی اتنی تعداد باقی ہے جن کی گواہی سے پورا حق باقی رہتا ہے۔ پس اگر آٹھ کے علاوہ ایک نے رجوع کر لیا تو ان سب پر چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اسلئے کہ نصف حق ایک مرد کی گواہی سے باقی ہے اور ایک چوتھائی ایک عورت کی گواہی سے باقی ہے۔ ہذا تین چوتھائی باقی رہا اور اگر مرد اور سب عورتوں نے رجوع کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرد پر حق کا چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر پانچ سدس واجب ہوں گے اور صاحبین نے فرمایا کہ مرد پر نصف حق اور عورتوں پر نصف حق واجب ہوگا۔ اسلئے کہ عورتیں اگرچہ بشر ہیں لیکن ایک ہی مرد کے قائم مقام ہیں۔ اس لئے ان کی شہادت قبول نہ ہوگی مگر ایک مرد کے منے کیساتھ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے عورتوں کے نقصان عقل کے بیان میں فرمایا کہ عورتوں میں سے دو کی شہادت ایک مرد کے برابر ہوتی ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے جب اس کی چھ مردوں نے گواہی دی۔ پھر سب نے رجوع کر لیا پھر اگر دس کی دس عورتوں نے رجوع کیا نہ کہ مرد نے تو ان پر دونوں قولوں پر نصف حق واجب ہوگا۔ دلیل وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر دو مردوں اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر ان سب نے رجوع کیا تو دونوں مردوں پر ضمان واجب ہوگا نہ کہ عورت پر اس لئے کہ ایک عورت گواہ نہیں ہوتی بلکہ گواہ کا جز ہوتی ہے۔ پس حکم قضا اس جز کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے کسی مال کی گواہی دی پھر ان میں سے آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ آٹھ عورتوں کے رجوع کرنے کے بعد گواہوں کی اتنی تعداد باقی ہے جن کی گواہی سے پورا حق باقی رہتا ہے۔ یعنی آٹھ عورتوں کے رجوع کرنے کے بعد ایک مرد اور دو عورتیں باقی ہیں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا جب ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے پورا حق باقی ہے اور رجوع کرنے والی عورتوں کے رجوع کرنے سے حق میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی تو رجوع کرنے کی وجہ سے ان پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام مالک ہیں اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے اور امام احمد نے فرمایا کہ رجوع کرنے والی آٹھ عورتوں پر چار سدس ضمان واجب ہوگا۔ یہی امام شافعی کا ایک قول ہے۔ اور اگر آٹھ کے علاوہ ایک اور عورت نے رجوع کر لیا تو ان نو عورتوں پر ایک چوتھائی ضمان واجب ہوگا۔ کیونکہ گواہوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت باقی رہ گئی ہے اور ایک مرد کی گواہی سے نصف حق باقی رہ گیا اور ایک عورت کی گواہی سے ایک چوتھائی حق باقی رہ گیا ہے۔ پس اس طرح تین چوتھائی حق باقی رہ گیا ہے اور ایک چوتھائی حق چونکہ نو عورتوں کے رجوع کرنے سے تلف ہو گیا ہے۔ اسلئے ان نو عورتوں پر ایک چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر مرد اور دس کی دس تمام عورتوں نے رجوع کیا تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرد پر ایک سدس اور عورتوں پر پانچ سدس حق کا ضمان واجب ہوگا یہی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مرد پر نصف حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اور دسوں عورتوں پر نصف حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اسی کے قائل اصحاب شافعی ہیں سے ابو العباس ہیں۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عورتیں اگرچہ شہید ہیں لیکن سب یہ مرد۔ قلم مقدم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بغیر مرد کے ساتھ تہی عورتوں کی قیادت نہیں ہوتی ہے پس اس عورتوں کی شہادت دو عورتوں کی شہادت کے مانند ہوگئی ہے ورنہ ان مرد اور عورتوں کی شہادت کا موازنہ کیا جائے۔ یہی نصف ضامن مرد پر واجب ہے ورنہ نصف ضامن ان اس عورتوں پر واجب ہے جب کہ شہادت دو عورتوں کی شہادت کے مانند ہے۔ یہ نصف ضامن تمام عورتوں پر برابر واجب ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت میں سے دو عورتیں ایک مرد کے قلم مقام میں ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے۔ عورتوں کے نقصان میں۔ باب میں رسول اکرم نے فرمایا کہ عورتوں میں سے دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے۔ پس ایک مرد اس عورتوں کی شہادت دینا یہاں تک جیسے چھ مردوں نے شہادت دی ہو پھر ان سب نے رجوع کر لیا تو اس کا برابری یہ ایک مرد کے ضامن ہوں گے۔ نیز اسی طرح ہر دو عورتیں ایک ایک مرد کی ضامن ہوں گی۔ پس اس حساب سے ایک مرد ایک مرد کے ضامن ہوگا ورنہ عورتیں پانچ مرد کی ضامن ہوں گی۔ اور اگر اس عورتوں نے رجوع کیا تو مرد نے رجوع نہ کیا تو حضرت امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے کہ ان سب پر یہ نصف حق کا ضامن واجب ہوگا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ باقی رہنے والے عام معتبر ہوتے ہیں اور رجوع کرنے والے معتبر نہیں ہوتے۔ اس ضابطہ کے تحت چونکہ ایک مرد واد باقی ہے اس لیے اس کی گواہی سے نصف حق باقی رہے گا۔ اور باقی نصف جو عورتوں کے رجوع کرنے سے تلف ہو گیا ہے اس کا ضامن ان سب پر واجب ہوگا اور اگر مردوں اور یہ عورت نے کسی مرد کی گواہی کی پھر سب نے رجوع کر لیا تو ضامن صرف دونوں مردوں پر واجب ہوگا۔ عورت پر واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک عورت گواہ نہیں ہوتی ہے بلکہ واد کا ایک حصہ ہوتی ہے ورنہ قاضی کا حکم واد کی طرف منسوب ہوتا ہے واد کا ایک جزو اور ایک حصہ کی طرف منسوب نہیں ہوتا پس مسند مذکورہ میں قاضی کا حکم اس عورت کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ دونوں مردوں کی طرف منسوب ہوگا اور جب قاضی کا حکم عورت کی طرف منسوب نہیں ہے تو رجوع کرنے کی صورت میں اس عورت پر ضامن بھی واجب نہ ہوگا۔

دو گواہوں نے ایک عورت پر مہر مثل کے ساتھ نکاح کی گواہی دی پھر

دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا دونوں پر ضمان لازم نہیں ہے

قال وان شهد شاهدان على امرأة بالکاح بمقدار مهر مثلها تم رجعا فلا ضمان عليهما وکذا لک اذا شهدا بفل من مهر مثلها لان مافع الصع غیر منقومة عند الاتلاف لان التضمن يستلعي المماندة على ما عرف واما لصم و تنقوم بالتملك لانيها تصير متقومة ضرورة الملك امانة لخطر المحل

ترجمہ۔ اور اگر دو گواہوں نے کسی عورت پر جو جس سے مہر مثل کے نکاح کی گواہی دی پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو ان پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے مہر مثل سے تم کے عوض نکاح کی گواہی دی۔ اسے کہ اتلاف کے وقت منفع بضع غیر متقوم ہیں۔ اسے کہ ضامن کرنا ضمانت کا تقاضہ کرتا ہے۔ چنانچہ معصوم ہو چکا ہے اور ملک ہونے کی وجہ سے منفع بضع مضمون و متقوم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ملک کی صورت میں شرافت محل کو ضامن کرنے کیلئے نہ درجہ متقوم ہو جاتا ہے۔

تشریح۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا خواہ مہر مثل کے عوض یا مہر مثل سے تم کے عوض۔ چنانچہ

مرد نے کہا کہ میرا اس عورت کے ساتھ نکاح ہوا ہے۔ مرد نے اپنے دعویٰ میں خواہ مہر مثل ذکر کیا ہو یا مہر مثل سے کم ذکر کیا ہو دونوں صورتوں میں حکم یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے اس نکاح کی گواہی دی اور قاضی نے ان کی شہادت پر نکاح کا فیصلہ کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ان کے رجوع کرنے سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ یہ دونوں گواہ دونوں صورتوں میں کسی چیز کے ضامن ہوں گے۔ نکاح تو اسلئے فسخ نہیں ہوگا کہ ہدایہ جلد ۲ فصل فی نکاح المحرمات کے آخر میں گذر چکا ہے کہ اگر قاضی جھوٹی گواہی پر کوئی عقد یا فسخ کا فیصلہ دے دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا یہ حکم ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہو جاتا ہے یعنی فیصلہ صادر ہونے کے بعد اگر گواہوں کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا تو قاضی کا فیصلہ رد نہیں ہوگا بلکہ حلیٰ حائض اور نافذ رہے گا۔ پس مذکورہ مسئلہ میں قاضی جب نکاح کا حکم صادر کر چکا ہے تو گواہوں نے اپنی گواہی سے عورت کے منفع بضع کو تلف کیا ہے یعنی منافع بضع جن کی مالک عورت تھی گواہوں نے نکاح کی گواہی دے کر ان کا مالک موقوف کر دیا ہے اور یہ عورت کے حق میں تراسرر اتلاف ہے۔

بہر حال گواہوں نے شہادت دے کر عورت کے منافع بضع کو تلف کیا ہے۔ اور جس صورت میں منفع بضع کو تلف کیا گیا ہو اس صورت میں نفع بضع مقوم نہیں ہوتے اور جو چیز مقوم نہیں ہوتی ہے۔ اس کا ضمان بھی واجب نہیں ہوتا۔ لہذا منافع بضع تلف کرنے کی وجہ سے گواہوں پر بھی عورت کیلئے ان کا ضمان واجب نہ ہوگا، رہی یہ بات کہ اتلاف کے وقت منفع بضع غیر مقوم کیوں ہوتے ہیں تو اس کی دلیل اور لم یہ ہے کہ تضمین یعنی اتلاف کی وجہ سے کسی چیز کا ضامن بنانا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ہلاک شدہ چیز اورشیء مضمون کے درمیان مماثلت موجود ہو۔ حالانکہ یہاں منفع بضع جو تلف کر دیئے گئے اور وہ مال جس کے ساتھ عورت کو ضمان دیا جاسکتا ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے کیونکہ مال عین اور منفعت کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوتی۔ اس کی پوری تفصیل خادم کے قلم سے لکھی ہوئی کتاب ”قوت الاختیار شرح اردو نور الانوار“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ بہر حال جب منفع بضع اور مال عین کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو منافع بضع مضمون بھی نہیں ہو سکتے ہیں اور جو چیز مضمون نہ ہو وہ غیر مقوم ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ منافع بضع غیر مقوم ہیں۔

والانما تضمن وتقوم الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر منفع بضع مقوم نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے ثابت کیا ہے تو جس وقت شوہر نکاح کے ذریعہ منفع بضع کا مالک ہوتا ہے، اس وقت بھی غیر مقوم ہونے چاہئیں۔ اور شوہر پر بصورت مہر کچھ مال وغیرہ کچھ واجب نہ ہونا چاہئے۔

حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ شوہر جس وقت نکاح کے ذریعہ منفع بضع کا مالک ہوتا ہے اس وقت منفع بضع مقوم ہوتے ہیں اور منفع بضع کے مقوم ہونے کی وجہ سے شوہر پر مہر کی صورت میں ایک ضرورت کی وجہ سے ان کو مضمون اور مقوم مان لیا گیا ہے اور وہ ضرورت محل یعنی ملک بضع کی شرافت کو ظاہر کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ شرافت محل کو ظاہر کرنے کیلئے منافع بضع کو مقوم قرار دیا گیا ہے کیونکہ اگر شوہر کو ملک بضع کا ملک مفت بنا دیا جاتا تو وہ اس کی کوئی عظمت اور شرافت محسوس نہ کرتا، حالانکہ ملک بضع، حصول نسلی کی وجہ سے عظمت و شرافت کا محل ہے اور جب طلاق کے ذریعہ

منافع بضع کو زائل یا جاتا ہے تو اس وقت چونکہ محل کی عظمت اور شرافت کو ظاہر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسلئے اس صورت میں منافع بضع اپنی اصل کے مطابق غیر متقوم ہوں گے۔

گواہوں نے ایک مرد پر ایک عورت سے مہر مثل کے ساتھ نکاح کی گواہی دی، ضمان کا حکم

و کذا لک اذا شهدا علی رجل بترویج امرأة بمقدار مهر مثلها لانه اتلاف بعوض لما ان الصع متقوم حال الدخول فی الملك والاتلاف بعوض کالاتلاف ولهذا لان مبی الضمان علی المماثلة ولا مماثلة بین الاتلاف بعوض و بینہ بغیر عوض

ترجمہ اور ایسے ہی جب دو گواہوں نے کسی آدمی کے خلاف مہر مثل کی مقدار کے عوض کسی عورت کے ساتھ نکاح کی گواہی دی اسلئے کہ یہ تلف کرنا بالعوض ہے کیونکہ ملک میں داخل ہونے کی حالت میں بضع متقوم ہوتا ہے اور اتلاف بالعوض اور اتلاف بغیر عوض کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے۔

تشریح گذشتہ مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ ایک عورت نے ایک مرد کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ میرا اس کے ساتھ مہر مثل کے عوض نکاح ہوا ہے اور مرد اس کا منکر ہے پھر دو گواہوں نے عورت کے دعویٰ کے موافق گواہی دی اور قاضی نے گواہی کے مطابق حکم صادر کر دیا پھر انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو نہ یہ نکاح فسخ ہو گا نہ ہی دونوں گواہ شوہر کیلئے مہر مثل کے ضامن ہوں گے۔ نکاح فسخ نہ ہونے کی دلیل تو وہی ہے جو پہلے مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے۔ اور گواہوں پر ضمان واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں نے بلاشبہ شوہر کا مہر مثل کی مقدار مال اپنی گواہی سے تلف کیا ہے لیکن مہر مثل کے عوض اس کو ملک بضع کا مالک بھی بنایا ہے اور شوہر کی ملک میں داخل ہوتے وقت چونکہ ملک بضع متقوم ہوتا ہے اس لئے مہر مثل کو اس کا عوض اور اس کو مہر مثل کا عوض قرار دینا بھی درست ہے۔ حاصل یہ کہ گواہوں نے اگرچہ شوہر کا مہر مثل کی مقدار مال تلف کیا ہے۔ اس طور پر کہ گواہوں کی گواہی کی وجہ سے شوہر کو مہر مثل کی مقدار مال، مدعیہ عورت کو دینا پڑا ہے حالانکہ وہ یہ مال دینے کیلئے آمادہ نہیں تھا لیکن اس کے عوض اس کو ملک بضع بھی حاصل ہوا ہے۔ پس گواہوں کی طرف سے مہر مثل کا اتلاف بالعوض یعنی ملک بضع کے عوض ہوا اور جو اتلاف بالعوض ہوتا ہے۔ وہ ایسا ہے جیسے کچھ تلف نہیں کیا گیا اور جب گواہوں نے اتلاف بالعوض کی وجہ سے شوہر کا کچھ تلف نہیں کیا ہے تو گواہوں پر کچھ تلف نہ کرنے کی وجہ سے شوہر سیئے ضمان بھی واجب نہ ہو گا اور اتلاف بالعوض کے عدم اتلاف کے مانند ہو کر گواہوں پر ضمان کا واجب نہ ہونا۔ اسی سے ہے کہ ضمان کا مبنی مماثلت پر ہے یعنی اگر کسی چیز کا مماثل موجود ہے تو اس کا ضمان واجب ہو گا ورنہ نہیں جیسا کہ نوائل انوار کی شرح قوت الخیر میں خادم نے مفصل کلام کیا ہے اور اتلاف بلا عوض مضمون ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی کا کوئی مال تلف کیا اور اس کو مال متلف کا عوض نہیں حاصل ہوا تو اس تلف کرنے والے پر مال متلف کا ضمان واجب ہو گا۔ اور اتلاف بلا عوض، چونکہ اتلاف بالعوض کے معنی میں نہیں ہے۔ اسلئے اتلاف بالعوض کی صورت میں اتلاف بالعوض کو اتلاف بلا عوض کے ساتھ لاحق کر کے ضمان واجب نہیں ہو گا اور اتلاف بالعوض کا اتلاف بلا عوض کے معنی میں نہ ہونا، اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے۔ بہر حال جب اتلاف بالعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان

واجب نہیں ہوتا تو لوگوں نے بھی چونکہ شوہر کا مال مہر تلف کیا ہے اور یہ تلف کرنا ملک بضع کے عوض میں ہے اسلئے گواہوں پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔

مہر مثل سے زیادہ پر گواہی دی پھر رجوع کر لیا دونوں زیادتی کے ضامن ہوں گے

وان شهدا باكثر من مهر المثل ثم رجعا ضمنا الزيادة لانهما اتلفاها من غير عوض

ترجمہ اور اگر دونوں گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ کی گواہی دی پھر انہوں نے رجوع کیا تو دونوں زیادتی کے ضامن ہوں گے کیونکہ دونوں گواہوں نے مقدار زائد کو بغیر عوض کے تلف کیا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی مرد پر مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کا دعویٰ کیا مثلاً مہر مثل ایک ہزار روپیہ ہیں اور اس نے پندرہ سو روپیہ کے عوض کا دعویٰ کیا اور مرد اس واقعہ کا منکر ہے، پس دو گواہوں نے عورت کے دعویٰ کے مطابق گواہی دے دی اور قاضی نے فیصلہ کر دیا پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو نہ یہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ یہ دونوں گواہ مہر مثل کی مقدار کا ضامن ہوں گے۔ ابدتہ مہر مثل سے زائد یعنی پانچ سو روپیہ کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ مہر مثل یعنی ایک ہزار کا اتلاف تو اتلاف بعوض ملک بضع ہے اور اتلاف بلا عوض کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا لہذا مہر مثل کی مقدار کا ضمان گواہوں پر واجب نہ ہوگا مگر چونکہ مہر مثل کی مقدار سے زائد یعنی پانچ سو روپیہ کا اتلاف بلا عوض ہے یعنی ان پانچ سو روپیہ کے عوض شوہر کو کچھ نہیں ملا اسلئے ان پانچ سو روپیہ کا ضمان گواہوں پر واجب ہوگا۔ کیونکہ اتلاف بلا عوض ضمان کو واجب کرتا ہے۔

دو گواہوں نے کسی چیز کو مثل قیمت یا زائد کے عوض فروخت کرنے کی

گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو ضامن نہ ہوں گے

قال وان شهدا ببيع شيء بمثل القيمة او اكثر ثم رجعا لم يضمنا لانه ليس باتلاف معنى نظرا الى العوض وان كان باقل من القيمة ضمنا النقصان لانهما اتلفا هذا الجزء بلا عوض ولا فرق بين ان يكون البيع باتا او فيه خيار البائع لان السبب هو البيع السابق فيضاف الحكم عند سقوط الخيار اليه فيضاف التلف اليهم

ترجمہ اور اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو مثل قیمت یا زائد کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو ضامن نہ ہوں گے اسلئے کہ یہ عوض کی طرف نظر کرتے ہوئے معنی اتلاف نہیں ہے اور اگر قیمت سے کم کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی تو دونوں نقصان کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ان دونوں نے اس جز کو بلا عوض تلف کیا ہے اور کوئی فرق نہیں کہ بیع قطعی ہو یا اس میں بائع کا خيار ہو کیونکہ سبب تو بیع سابق ہے پس سقوط خيار کے وقت حکم اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ پس تلف انہیں کی طرف منسوب ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری مثلاً حامد نے دعویٰ کیا کہ خالد نے اپنا یہ غلام جو ہزار روپیہ قیمت کا ہے ہزار روپیہ کے عوض یا ڈیڑھ ہزار روپیہ کے عوض مجھ کو فروخت کر دیا ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔ پس مشتری نے گواہ پیش کیے اور ان گواہوں نے بھی

مشتري کے دعویٰ کے موافق شہادت دی پھر قاضی کے حکم کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ دونوں گواہ بائع کے لئے ضامن نہ ہوں گے۔ کیونکہ گواہوں نے اگرچہ اپنی گواہی سے بائع کی بیع یعنی غلام کو تلف کیا ہے۔ لیکن بائع کو اس کا بھرپور معاوضہ بھی مل گیا ہے۔ ہذا یہ اتلاف بلا عوض ہوا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ اتلاف بلا عوض چونکہ عدم اتلاف کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔ اسلئے اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور جب اتلاف بلا عوض کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا تو ان گواہوں پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مشتری نے قیمت سے کم کے عوض مثلاً پانچ سو روپیہ کے عوض مذکورہ غلام خریدنے کا دعویٰ کیا اور اسی کے مطابق گواہوں نے گواہی دی اور پھر قاضی کے فیصلے کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو دونوں گواہ بائع کے واسطے مقدار نقصان یعنی پانچ سو روپیہ کے ضامن ہوں گے کیونکہ انہوں نے غلام کا وہ جز جو پانچ سو روپیہ کے مقابلہ میں ہے بلا عوض تلف کیا ہے یعنی غلام کی مالیت ایک ہزار ہے اور بائع کو صرف پانچ سو روپیہ ملے ہیں تو گویا گواہوں نے عدم غلام بلا عوض تلف کیا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ اتلاف بلا عوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ ہذا گواہوں پر اس مقدار کا ضمان واجب ہوگا جس کو بلا عوض تلف کیا ہے یعنی پانچ سو روپیہ جو مقدار نقصان ہیں، گواہ ان کے ضامن ہوں گے۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ قیمت سے کم کے عوض بیع کی گواہی دینے کی صورت میں گواہ مقدار نقصان کے ضامن ہوں گے، بیع خواہ قطعی اور نافذ ہو خواہ خیاری بائع کی وجہ سے موقوف ہو یہ عبارت دراصل ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب گواہوں نے کم قیمت کے عوض بیع کی گواہی دی جس میں بائع کو خیاری شرط حاصل ہے تو گواہوں نے بائع کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے کیونکہ گواہوں نے ایسی بیع کی شہادت دی ہے جس میں بائع کو خیاری شرط حاصل ہے اور جس بیع میں بائع کو خیاری شرط حاصل ہوتا ہے اس میں بیع سے بائع کی ملک زائل نہیں ہوتی ہے۔ گویا اس بیع میں گواہوں کے گواہی دینے کے باوجود بیع یعنی غلام سے بائع کی ملک زائل نہیں ہوتی ہے لیکن جب خیاری مدت (تین دن) گذر گئی اور بائع خاموش رہا تو اس کے خاموش رہنے سے بیع نافذ ہو گئی اور بیع اس کی ملک سے نکل گئی۔ لہذا بیع کا مدت خیاری میں خاموش رہنا اور بیع کو رد نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ بائع اس بیع پر خود راضی ہے۔ اور قیمت سے کم کے عوض بیع اپنی ملک سے نکالنے پر راضی ہے۔ پس جب گواہوں نے کچھ تلف نہیں کیا بلکہ یہ سب کچھ بائع ہی کا کیا ہوا ہے تو گواہوں پر مقدار نقصان کا ضمان کس طرح واجب کیا جاسکتا ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ بیع بشرط خیاری البائع اگرچہ بائع کی ملک سے بیع کو نہیں نکالتی اور بائع اپنے اوپر سے ضرر دور کرنے پر قادر ہے بایں طور کہ مدت خیاری میں بیع فسخ کر دے مگر مدت خیاری میں بیع فسخ نہیں کی بلکہ اس بیع پر راضی ہو گیا اور اپنے نقصان پر بائع کی رضا مندی گواہوں سے ضمان کو سقط کر دیتی ہے۔ لیکن بیع سے بائع کی ملک زائل ہونے کا سبب وہی بیع سابق ہے جس کو گواہوں نے اپنی گواہی سے ثابت کیا ہے۔ ہذا مدت خیاری گزرنے کے بعد سقوط خیاری کے وقت بیع سے بائع کی ملک زائل ہونے کا حکم اسی بیع سابق کی طرف منسوب ہوگا۔ جس بیع کو گواہی سے ثابت کیا گیا ہے۔ پس جب زول ملک کا حکم بیع سابق کی طرف منسوب ہے اور بیع سابق گواہوں کی گواہی سے حاصل ہوا ہے تو اس بیع کا تلف کرنا گواہوں کی طرف منسوب ہوگا۔ اور جب بیع کا تلف کرنا گواہوں کی طرف منسوب ہے تو جس قدر بیع کا اتلاف بلا عوض ہے اس کا ضمان بھی گواہوں پر واجب ہوگا۔

دو گواہوں نے کسی مرد پر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دینے پر گواہی دی پھر رجوع کر لیا نصف مہر کے ضامن ہوں گے

و ان شهدا علی رجل انه طلق امرأته قبل الدخول بها ثم رجعا ضمما نصف المهر لانهما اكداهما علی شرف السقوط الا ترى انها لو طاعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا ولان الفرقة قبل الدخول فی معنی الفسخ فیوجب سقوط جميع المهر كما مر فی النکاح ثم یجب نصف المهر ابتداء بطریق المتعة فكان واجبا بشهادتهما

ترجمہ اور اگر دو گواہوں نے کسی مرد پر گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی پھر انہوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف مہر کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ان دونوں نے ایسے ضمان کو مؤکد کر دیا ہے جو سقط ہونے کے قریب تھا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ عورت اگر ابن زوج سے مطامعت کرے یا مرتد ہو جائے تو مہر بالکلیہ سقط ہو جاتا ہے اور اس لئے کہ دخول سے پہلے فرقت فسخ کے معنی میں ہے۔ پس وہ پورے مہر کے ساقط ہونے کو واجب کرتا ہے۔ جیسے کہ نکاح میں گذر چکا ہے پھر ابتداء نصف مہر بطریق متعة واجب ہوگا۔ پس یہ ان دونوں کی گواہی سے واجب ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ میرا شوہر مجھ کو دخول سے پہلے ہی طلاق دے چکا ہے اور شوہر اس کا منکر ہے۔ پھر عورت کے موافق دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے دخول سے پہلے اس کو طلاق دیدی ہے۔ پس اس گواہی کے مطابق قاضی نے زوجین کے درمیان تفریق کر دی اور اس عورت کا مہر اگر مسمیٰ تھا تو شوہر پر نصف مہر واجب کر دیا اور اگر مہر مثل تھا تو شوہر پر متعة واجب کر دیا اس فیصلہ کے بعد دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ دونوں گواہ مہر مسمیٰ کی صورت میں نصف مہر کے ضامن ہوں گے۔ اسی کے قائل امام احمد ہیں۔ اور امام مالک اور امام شافعی کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دلیل یہ ہے کہ عورت کے ساتھ دخول سے پہلے مہر کے ساقط ہونے کا ہر وقت امکان ہے۔ چنانچہ اگر عورت نے اپنے شوہر کے اس بیٹے کو جو پہلی بیوی سے ہے و طی پر قدرت دے دی یا اس نے شہوت کے ساتھ اس کے بیٹے کا بوسہ لے لیا۔ یا العیاذ باللہ عورت مرتد ہو گئی تو مہر بالکل ساقط ہو جاتا ہے۔ یعنی دخول سے پہلے اس طرح کے نشوز اور نافرمانی کی وجہ سے شوہر کے ذمہ سے مہر بالکل ساقط ہو جاتا ہے۔ بہر حال جو مہر شوہر کے ذمہ ہے دخول سے پہلے وہ مؤکد نہیں ہوتا بلکہ ساقط ہونے کے قریب ہوتا ہے لیکن گواہوں نے طلاق کی گواہی دے کر نصف مہر مؤکد کر دیا ہے۔ کیونکہ طلاق قبل الدخول کی وجہ سے شوہر پر نصف کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور مؤکد (پختہ کرنے والے) پر وہی واجب ہوتا ہے جو موجب (واجب کرنے والے) پر لازم ہوتا ہے اور گواہ اپنی گواہی سے اگر کسی پر کچھ لازم کرتے اور پھر وہ اپنی گواہی سے رجوع کریتے تو ان پر ضمان واجب ہوتا۔ پس اسی طرح جب دو گواہوں نے اپنی گواہی سے نصف مہر مؤکد کیا ہے اور پھر اس سے رجوع کیا ہے تو ان پر بھی ضمان واجب ہوگا۔ موجب پر جو واجب ہوتا ہے مؤکد پر بھی وہی واجب ہوتا ہے۔ علامہ ابن الہمام نے اس کی نظیر میں دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں۔

۱۔ اگر محرم نے بھارت احرام حرم کا شکار پکڑ لیا پھر دوبارے آدمی نے اس کو قتل کر ڈالا تو شکار کی جزا اور تاوان پکڑنے والے پر واجب ہے

اور قتل کرنے والے سے رجوع کرے گا۔ کیونکہ قتل نے شکار قتل کر کے اس کی جزا کو مؤکد کر دیا ہے ورنہ اگر یہ قتل نہ کرتا تو ہو سکتا تھا کہ پکڑنے والا محرم تو بہ کر لیتا اور اس شکار کو چھوڑ دیتا اور تاوان اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا۔

۲۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کو طلاق قبل الدخول پر اکراہ کیا اور اس نے ہیست اکراہ طلاق دے دی تو شوہر پر نصف مہر واجب ہوا اور شوہر اس کو اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا۔ کیونکہ اکراہ کرنے والے شخص نے طلاق دلا کر نصف مہر مؤکد کر دیا ہے۔ ورنہ ہو سکتا تھا کہ عورت ارتداد یا ابن الزوج سے مطاوعت وغیرہ کوئی ایسی حرکت کرتی تھی جس کی وجہ سے فرقت واقع ہو جاتی اور مہر بائیکاہ ساقط ہو جاتا۔

اصل مسئلہ پر دوسری دلیل یہ ہے کہ دخول سے پہلے فرقت فسخ کے معنی میں ہے کیونکہ معتق علیہ عین بضع عورت کی طرف بغیر تصرف کے صحیح، سالم لوٹ آیا اور فسخ نکاح سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کتاب النکاح کے باب المہر میں گذر چکا ہے اور فسخ نکاح سے پورا مہر اسے ساقط ہو جاتا ہے کہ فسخ کی صورت میں عقد نکاح ایسا ہو جاتا ہے گویا نکاح منعقد ہی نہیں ہوا۔ اور شوہر پر نصف مہر بطریق معتد ابتداء گواہوں کی گواہی سے واجب ہوتا ہے۔ پس جب نصف مہر شوہر پر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوتا ہے گویا شوہر پر نصف مہر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے پس جب نصف مہر شوہر پر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا تو رجوع کرنے کے بعد شوہر کیسے ضمان بھی انہیں گواہوں پر واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ صاحب ہدایہ نے فرقت قبل الدخول کو فسخ کے معنی میں یوں کہا ہے، براہ راست فسخ کیوں نہیں کہا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح، لزوم کے بعد فسخ کو قبول نہیں کرتا ہے۔ مگر چونکہ مبادل یعنی بضع صحیح سالم بغیر تصرف کے عورت کی ملک کی طرف لوٹ آیا اس لئے یہ فسخ کے مشابہ ہوگا اور عین فسخ نہیں ہوگا۔

دو گواہوں نے غلام آزاد کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کر لیا

تو دونوں غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے

قال وان شهدا علی انه اعتق عبده ثم رجعا ضمما قيمته لانهما اتلفا مالیه العبد علیہ من غیر عوض والولاء للمعتق لان العتق لا يتحول اليهما بهذا الضمان فلا يتحول الولاء اليهما

ترجمہ اور اگر دو گواہوں نے اس بات پر گواہی دی کہ اس نے اپنا غلام آزاد کیا ہے پھر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے۔ اس لئے کہ ان دونوں نے مولیٰ پر اس غلام کی مالیت مفت تلف کی ہے اور ولاء آزاد کرنے والے کیلئے ہے کیونکہ اس ضمان کی وجہ سے آزاد کرنا ان دونوں گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ پس ولاء بھی ان دونوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخصوں نے گواہی دی کہ عارف نے اپنا غلام آزاد کر دیا ہے۔ قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ دے دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ دونوں گواہ مولیٰ کیلئے غلام کی قیمت کے بقدر مال کے ضامن ہوں گے۔ دونوں گواہ خواہ مالدار ہوں، خواہ تنگ دست ہوں کیونکہ ان دونوں نے جو کچھ تلف کیا ہے یعنی غلام وہ مال متقوم ہے اور یہ تلف کرنا بلا عوض ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بلا عوض تلف کرنا ضمان کو واجب کرتا ہے۔ اس لئے دونوں گواہ مولیٰ کیلئے غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے۔ اور غلام کی ولاء مولیٰ کیلئے ہوگی۔ کیونکہ گواہوں کی گواہی کے ذریعہ آزادی مولیٰ کی طرف سے منتقل ہوئی ہے۔ یعنی آزاد کرنے والے

مولى ہى ہے۔ اور حدیث میں فرمایا گیا ہے الولاء لمن اعتق ولأعداء آزاد کرنے والے کیلئے ہے۔ پس جب ولأعداء آزاد کرنے والے کیلئے ہوتی ہے اور آزاد کرنے والا اس مسئلہ میں مولى ہے تو اس غلام کی ولأعداء مولى کیلئے ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور غلام کا ضمان ادا کر دیا اور ضامن ضمان ادا کرنے کے بعد شہداء مضمون بہ کا مالک ہو جاتا ہے تو یہ دونوں گواہ ضمان ادا کرنے کے بعد اس غلام کے مالک ہوئے اور اسے آزاد کرنے والے ہوئے اور یہ دونوں گواہ جب غلام کے آزاد کرنے والے ہوئے تو اس غلام کی ولأعداء انہیں گواہوں کیلئے ہونی چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ جب گواہوں کے گواہی دینے سے غلام، مولى کی طرف آزاد ہو گیا تو یہ آزادی ضمان ادا کرنے سے گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگی کیونکہ آزادی، انتقال و قبول نہیں کرتی ہے۔ پس جب آزادی گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگی تو ولأعداء، جو آزادی کے تابع ہے وہ بھی گواہوں کی طرف منتقل نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ ولأعداء مولى کیلئے ثابت ہے۔

سوال لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ولأعداء مولى کیلئے نہ ہو کیونکہ مولى آزاد کرنے کا منکر ہے۔ اسلئے کہ اگر مولى آزاد کرنے کا منکر نہ ہوتا تو شہادت کی کیا ضرورت تھی، آزادی پر شہادت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ مولى اس کا منکر ہے اور جب مولى آزاد کرنے کا منکر ہے تو اس کے واسطے ولأعداء کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مولى بلاشبہ منکر ہے لیکن اس بارے میں قضائے قاضی سے شرعاً اس کی تکذیب ردی گئی ہے اور جس شخص کی شرعاً تکذیب کر دی جائے اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ پس اس مسئلہ میں بھی مولى کے انکار کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور جب مولى کے انکار کا اعتبار نہیں ہے تو آزادی مولى ہی کی طرف سے متحقق ہوگی اور ولأعداء اسی کو ملے گی۔

گواہوں نے قصاص کی گواہی دی پھر قتل کے بعد رجوع کر لیا تو دیت کے ضامن ہوں گے

و ان شهدوا بقصاص ثم رجعوا بعد القتل ضمنوا الدية لا يقتص منهم و قال الشافعي يقتص منهم لوجود القتل منهم تسبباً فاشبه المکره بل اولی لان الولی یعان والمکره یمنع ولما ان القتل مباشرة لم یوجد و کذا تسبباً لان السبب ما یفرض الیه غالباً و ههنا لا یفرض لان العفو متدوب بخلاف المکره لانه لا یؤثر حیاته ظاهراً و لان الفعل الاختیاری مما یقطع النسبة ثم لا اقل من الشبهة و هی دارنة للقصاص بخلاف المال لانه یثبت مع الشبهات و الباقي يعرف فی المختلف

ترجمہ اور اگر گواہوں نے قصاص کی گواہی دی پھر قتل کے بعد رجوع کیا تو وہ دیت کے ضامن ہوں گے اور گواہوں سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ گواہوں سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ گواہوں کی طرف سے قتل سبب بن کر موجود ہوا ہے۔ لہذا یہ مکرہ کے مشابہ ہو گیا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اسلئے کہ ولی کی اعانت کی جاتی ہے اور مکرہ کو منع کیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل مباشرة نہیں پایا گیا اور یونہی گواہوں کا سبب قتل ہوتا (بھی نہیں پایا گیا) کیونکہ سبب وہ ہے جو عام طور پر مسبب تک پہنچا دے اور یہاں گواہوں کی گواہی مفہمی نہیں ہے۔ اسلئے کہ معاف کرنا مستحب ہے۔ برخلاف مکرہ کے اسلئے کہ ظاہراً وہ اپنی زندگی کو ترجیح دے گا اور اسلئے کہ فعل اختیاری ان چیزوں میں سے ہے جو نسبت کو قطع کرتا ہے پھر شبہ سے تو کم نہیں ہے اور شبہ قصاص کو دور کر دیتا ہے۔ برخلاف مال کے اسلئے

کہ وہ شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے اور اس کا باقی بیان مختلف الروایۃ میں معصوم ہوگا۔

تشریح صورت مسد یہ ہے کہ ایک شخص مشدّد نے دعویٰ کیا کہ خاندان میرے باپ کو عداوت کا حق قتل کیا ہے ورنہ خاندان اس کا منکر ہے۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی کہ واقعہ خاندان نے خاندان کے باپ کو عداوت کا حق قتل کیا ہے۔ قضی نے اس شہادت پر فیصلہ دیا اور خاندان نے اپنے باپ کے قصاص میں خالد کو قتل کر ڈالا اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ وہ خاندان کے درمیان کے دیت کے ضامن ہوں گے اور دیت گواہوں کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور ان گواہوں سے قصاص نہ لیا جائے گا۔ یہی مذہب حضرت امام مالک کا ہے اور حضرت امام شافعی کے نزدیک گواہوں پر قصاص واجب ہوگا۔ امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ گواہوں نے اگر یہ کہا کہ ہم نے غلطی سے گواہی دی تھی تو وہ دیت کے ضامن ہوں گے اور اگر یہ کہا کہ ہم نے جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دی تھی تو ان پر قصاص واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ خاندان تو قصاص گواہوں کی گواہی سے قتل کیا گیا ہے گویا اصل قتل گواہ ہوں۔ اب اگر گواہوں نے خطا گواہی دے کر رجوع کیا تو یہ قتل خطا ہوا اور اگر عداوت گواہی دے کر رجوع کیا ہے تو یہ قتل عداوت ہوا اور شہادت کے مطابق قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے اور قتل عداوت میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ ہذا خطا گواہی دے کر رجوع کرنے کی صورت میں گواہ دیت کے ضامن ہوں گے اور عداوت گواہی دے کر رجوع کرنے کی صورت میں گواہ قصاص کے ضامن ہوں گے۔ یعنی ان پر قصاص واجب ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ خاندان قتل میں صرف مسبب ہیں یعنی خالد کو قصاص قتل کرنے کا سبب انھیں گواہوں کی گواہی ہے۔ چنانچہ اگر یہ گواہی نہ دیتے تو خالد کو قصاص قتل کیا جاتا اور گواہ قتل کے مرتکب نہیں ہیں بلکہ قتل کا مرتکب مقتول کا ورنہ یعنی خاندان ہے۔ اسی طرح مکرہ یعنی زبردستی کرنے والا مسبب ہے اور مرتکب نہیں ہے مثلاً عارف نے واصف سے کہا کہ وہ شاہد کو قتل کر دے۔ اگر تو شاہد کو قتل نہیں کرے گا تو میں تجھ کو قتل کروں گا۔ پس اس کراہ کی وجہ سے واصف نے شاہد کو قتل کر دیا تو عارف کراہ کرنے والا اس قتل میں محض مسبب ہے اور قتل کا مرتکب نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ گواہ مسبب ہونے اور مرتکب قتل نہ ہونے میں مکرہ (کراہ کرنے والا) کے مشابہ ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ کراہ کی صورت میں مکرہ (کراہ کرنے والا) کو جو مسبب ہے نہ کہ مرتکب قصاص قتل کیا جاتا ہے۔ پس اسی طرح قتل کی گواہی میں چونکہ گواہ مسبب ہیں اور غیر مرتکب ہیں اس سے رجوع عن الشهادات کے بعد ان کو بھی قصاص قتل کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ گواہ مسبب ہونے میں مکرہ سے بھی بڑھ کر ہیں کیونکہ شہادت، سمیعت اور مفطی ان القتل ہونے میں کراہ سے بڑھ کر ہے اس طور پر گواہوں کی گواہی کے بعد قتل کا قتل تقریباً یقینی ہو جاتا ہے اور اس کے قتل پر ولی قصاص کی مدد بھی کی جاتی ہے اور ولی شخص ولی قصاص کو قصاص لینے سے منع نہیں کرتا ہے۔ اس کے برخلاف کراہ کہ کراہ کی صورت میں قتل یقینی نہیں ہوتا بلکہ قتل نہ ہونا انساب ہے۔ اس طور پر کہ جب عارف نے واصف کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ شاہد کو قتل کر دے تو واصف (مکرہ) کو شرعاً بھی اس قتل سے روکا جاتا ہے اور عادیہ بھی روکا جاتا ہے۔ شرعاً تو اس لئے کہ مکرہ یعنی واصف کو معصوم ہے کہ میرا یہ قتل شرعاً ممنوع اور حرام ہے ہذا وہ وف آخرت اور داعیہ ایمان کی وجہ سے خواہ بھی اس ناحق قتل سے ریز کرے گا اور عادیہ بھی کچھ نہ کچھ انسان اس طرح کی حرکتوں

سے روک دی دیتے ہیں۔ پس جب منہ (مجبور شخص) کو شہادہ اور عداۃ اس قتل سے روکا جاتا ہے تو اکراہ قتل کی طرف زیادہ مفضی نہ ہوگا بہر حال ثابت ہو گیا کہ شہادت، سہیت اور مفضی ان القتل ہونے میں کراہ سے بڑھ کر ہے اور اکراہ کی صورت میں کراہ (اکراہ کرنے والا) جو مسبب ہے اس کو قصاصاً بدرجہ اولیٰ قتل کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل، ایک فعل کا نام ہے اور وہ فعل قتل گواہوں کی طرف سے پایا نہیں گیا، بلکہ قتل کے قتل کا مرتکب ولی قصاص ہے اور ولی قصاص پر قتل کے قتل کا قصاص لازم نہیں ہوتا۔ پس جب ولی قصاص جو مرتکب قتل ہے اس پر قتل کے قتل کا قصاص لازم نہیں ہوتا تو اسکے مدوہ یعنی گواہ جنہوں نے قتل کے قتل کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ ان پر قتل کے قتل کا قصاص اس طرح لازم ہوگا۔

حاصل یہ کہ شہادت سے رجوع کرنے کے بعد گواہوں سے قتل کے قتل کا قصاص وصول نہیں کیا جائے گا۔

وَكُذَّابًا التَّسْيِيًّا الْح سے صاحب ہدایہ نے اہل مشائخ کی دلیل کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ گواہ، قتل کے قتل کا مسبب مہیا کرنے والے بھی نہیں ہیں یعنی گواہوں کی گواہی سبب قتل نہیں ہے، اس کے کسی کام کا سبب وہ ہوتا ہے جو غائب اس کا متنب پہنچا دے۔ خلاصہ یہ کہ مفضی الی الہی شہادت کا سبب ہوتا ہے اور یہاں گواہوں کی گواہی مفضی ان القتل نہیں ہے یعنی گواہوں کی گواہی کے بعد بھی قتل کا قتل ضروری نہیں ہے کیوں کہ قاتل کو معاف کرنا مندوب اور مستحب ہے بلکہ معاملہ میں معافی اور درگزر کرنا شریعت کی نظر میں پسندیدہ اور مندوب ہے۔ چنانچہ غیر مدخول بہا مطلقہ کے مہر کے بارے میں باری عز اسمہ کا ارشاد ہے

وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ - (بقرہ)

”مردوں کا معاف کر دینا پرہیزگاری کے زیادہ قریب ہے“

مطلب یہ ہے کہ اگر مرد، بیوی کو پورا مہر ادا کر چکا اور دخول سے پہلے طلاق دیدی تو مرد، بیوی سے نصف مہر واپس نہ لے بٹہ صورت کے پاس پورا مہر چھوڑ دے اور درگزر کرے اور سورہہ مدہ میں فرمایا ہے

وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ

”زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے پھر جس نے معاف کر دیا تو وہ مجروح گناہ سے پاک ہو گیا“

مطلب یہ ہے کہ زخموں کے قصاص کو معاف کر دینا مجروح کے گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے جیسا کہ بعض احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے۔ ان دونوں آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ معاف کرنا اور درگزر کرنا شریعت اسلام میں پسندیدہ اور مندوب ہے اور احادیث میں ہے،

مَنْ كَظَمَ غَيْظًا وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَىٰ انْفَاذِهِ مَلَأَ اللَّهُ قَلْبَهُ أَمْنًا وَإِيمَانًا

”من نے نفاذ کی قدرت کے باوجود اپنا غصہ پی لیا اللہ تعالیٰ اس کا قلب امن اور ایمان سے لگا

غصہ پینے سے مراد معاف کر دینا ہے اور ایک حدیث میں ہے،

نَادَىٰ مُنَادٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ابْنَ الْإِيمَانِ ابْنَ الْإِيمَانِ عَلَى اللَّهِ فَلَا يَقُومُ إِلَّا مَنَ عَمَّا

بروز قیامت ایک منادی ندا دے گا کہ وہ لوگ کہاں ہیں؟ جن کا اجر اللہ پر ہے اس ندا پر وہی شخص کھڑا ہوگا جس نے لوگوں کو

معاف کر دیا ہوگا۔

ان دونوں روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ معاف کرنا اللہ اور حبیب اللہ دونوں کے نزدیک پسندیدہ اور تقویت ایمان اور ترقی درجات کا ذریعہ ہے۔ بہر حال جب قاتل کو معاف کرنا مندوب اور باعث اجر و ثواب ہے تو اغلب یہ ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کو معاف کر دے گا اور جب معاف کرنا اغلب ہے تو شہادت مفضی الی القتل نہ رہی اور جب شہادت مفضی الی القتل نہیں ہے تو یہ شہادت قتل کا سبب اور گواہ مسبب نہ ہوئے اس لیے برخلاف مکرہ (جس پر اکراہ یا سہ) ہے کہ جب اس کو کسی نے یہ دھمکی دی۔ آرتو فداں مثلاً شہد تو قتل نہیں کرے گا تو ہم تجھ کو قتل کر دیں گے تو یہ اکراہ بالعموم مفضی الی القتل ہوگا کیونکہ بظاہر یہ ہے کہ مکرہ (واصف) اپنی زندگی و ترجیح دے گا یعنی اپنی زندگی کی خاطر مکرہ (واصف) شاہد قتل کرنا گوارا کرے گا اور جب یہ بات ہے تو اکراہ مفضی الی القتل ہونے کی وجہ سے سبب قتل اور اکراہ کرنے والا (عارف) مسبب ہوا۔ اور پہلے مکرہ چکا ہے کہ قصاصاً مسبب قتل کیا جاتا ہے غیر مسبب قتل کو قتل نہیں کیا جاتا پس گواہ جو مسبب قتل نہیں ہیں قصاصاً ان کو قتل نہیں کیا جائیگا اور مکرہ (اکراہ کرنے والا) چونکہ مسبب قتل ہے۔ اس لیے اس کو قتل کیا جائے گا اور چونکہ اکراہ کرنے والا مسبب ہے اور گواہ مسبب نہیں ہیں اس لیے گواہوں کو اکراہ کرنے والے پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ نے قیاس کیا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ گواہ قاتل کے قتل کا سبب ہے لیکن فعل قتل جو ولی قصاص کی طرف پایا گیا ہے وہ ولی کے اختیار صحیح سے پایا گیا ہے اور جو فعل کسی سے اس کے اختیار صحیح سے صادر ہوا ہو۔ اس کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے دوسرے کی طرف نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی فعل قتل کی نسبت ولی قصاص کی طرف ہوگی اور گواہوں کی طرف نہ ہوگی اور جب فعل قتل گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہے تو گواہ، قاتل کو قصاصاً قتل کرنے والے نہ ہوئے اور جب گواہ قاتل کو قتل کرنے والے نہیں ہیں تو ان پر قصاص بھی واجب نہ ہوگا اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ گواہوں کی طرف قتل کی نسبت منقطع نہیں ہوئی ہے بلکہ بحیثیت مسبب ان کی طرف قتل منسوب ہے تو پھر بھی گواہوں پر قصاص واجب ہونے میں شبہ ضرور ہے کیونکہ قاتل کے قتل کا حقیقی مرتکب تو ولی ہے اور گواہ سبب قتل ہیں۔ لہذا ایک اعتبار سے یعنی سبب قتل ہوئے۔ اعتبار سے گواہ قاتل ہیں اور ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں اور ایک اعتبار سے ولی قاتل ہے اور جب ایک اعتبار سے ولی قاتل ہے اور ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں تو گواہوں پر قصاص واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کو دور کر دیتا ہے۔ لہذا گواہوں پر سے قصاص دور کر دیا جائے گا یعنی ان پر قصاص واجب نہ ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ دیت چونکہ قصاص کا بدل ہے اور قصاص شبہ سے دور ہو جاتا ہے اس لئے دیت بھی شبہ سے دور ہو جانی چاہیے اور گواہوں پر قصاص کی طرح دیت بھی واجب ہونی چاہئے تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیت مالی شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا دیت مالی، شبہ کے باوجود گواہوں پر واجب ہو جائے گی اور قصاص جو شبہات سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کے ساقط ہونے سے دیت مالی (جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتی) کا ساقط ہونا لازم نہیں آئے گا۔

صاحب عنایہ نے فرمایا کہ مکرہ بکسر الراء (اکراہ کرنے والے پر) قصاص اس لئے واجب ہوگا کہ مکرہ بفتح الراء (جس پر اکراہ کیا گیا) کا اختیار فاسد ہوتا ہے اور مکرہ بکسر الراء کا اختیار صحیح ہوتا ہے اور اختیار صحیح کے مقابلے میں اختیار فاسد معدوم ہو جاتا ہے۔ پس مکرہ بفتح الراء، مکرہ بکسر الراء کیلئے بمنزلہ آل کے ہو گیا ہے اور فعل قتل جو مکرہ بفتح الراء کی طرف موجود ہوا ہے۔ وہ درحقیقت مکرہ بکسر الراء کی

طرف سے موجود ہوا ہے اور جب فعل قتل مکہ بکسر الراء پر واجب ہوگا نہ کہ مکہ فتح الراء پر۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کا باقی بیان فقیہ ابوالیث کی مختلف الروایہ میں مذکور ہے۔

شہود فرع نے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے

قال واذا رجع شهود الفرع ضمنوا لان الشهادة في مجلس القضاء صدرت منهم فكان التلف مضافاً اليهم

ترجمہ اور اگر شہود فرع نے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے۔ کیونکہ شہادت قاضی کی مجلس میں انھیں سے صادر ہوئی ہے۔ لہذا تلف کرن بھی انھیں کی جانب منسوب ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہادت علی الشہادت کی صورت میں شہود فرع نے اپنی شہادت سے رجوع کیا تو بال تفاق مشہود کا ضمان انھیں پر واجب ہوگا کیونکہ قاضی کی عدالت میں شہود فرع نے گواہی دی ہے۔ لہذا تلف کرنا بھی انھیں کی جانب منسوب ہوگا۔ اور جب تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہے تو ضمان بھی انھیں پر واجب ہوگا۔

شہود اصل نے رجوع کیا اور کہا کہ شہود فرع کو شہادت پر ہم نے مقرر نہیں کیا تو شہود اصل پکڑنا نہ ہوگا

ولو رجع شهود الاصل وقالوا لم نشهد شهود الفرع على شهادتنا فلا ضمان عليهم لانهم انكروا السبب وهو الاشهاد ولا يطل القضاء لانه خسر محتمل فصار كرجوع الشاهد بخلاف ما قبل القضاء

ترجمہ اور اگر شہود اصل نے رجوع کیا اور کہا کہ ہم نے اپنی شہادت پر شہود فرع کو شاہد مقرر نہیں کیا ہے تو شہود اصل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اصول نے سبب یعنی گواہ بنانے سے انکار کیا ہے اور حکم قاضی باطل نہ ہوگا اس لیے کہ یہ خبر محتمل ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے گواہ نے خود رجوع کیا ہو۔ برخلاف حکم قضا سے پہلے کے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہود اصل نے یہ کہا کہ ہم نے شہود فرع کو اپنی شہادت پر شاہد نہیں بنایا ہے اور شہود فرع اپنی شہادت پر باقی ہیں تو شہود اصل پر باجماع ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ انھوں نے سبب اتلاف یعنی اپنی شہادت پر شاہد بنانے کا انکار کیا ہے یعنی شہود فرع کی شہادت سے مدعی علیہ کا جواہل تلف ہوا یعنی مدعی کو دین پڑا۔ اس کا سبب ہم نہیں ہیں کیونکہ ہم نے اپنی شہادت پر شہود فرع کو شاہد نہیں بنایا ہے۔ پس جب شہود اصل سبب اتلاف کے منکر ہیں تو ان پر ضمان اتلاف بھی واجب نہ ہوگا اور شہود فرع کی شہادت پر قاضی جو فیصلہ دے چکا ہے وہ بھی باطل نہ ہوگا کیونکہ شہود اصل کے اپنی شہادت پر شاہد بنانے کا انکار کرنے میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ شہود اصل اپنے انکار میں سچے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ جھوٹے ہوں، پس محض احتمال کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر ”گواہ اصلی“ خود قاضی کی عدالت میں گواہی دیتے اور قاضی اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا اور پھر یہ اصل گواہ رجوع کرتے تو ان کے رجوع کرنے سے قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوتا اسی طرح ان کے گواہ بنانے کا انکار کرنے سے بھی قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی نے شہود فرع کی شہادت پر کوئی فیصلہ نہیں دیا۔ اور فیصلہ دینے سے پہلے ہی شہود اصل نے شہود فرع کو اپنی شہادت پر شاہد بنانے کا انکار کر دیا تو قاضی شہود فرع کی شہادت پر فیصلہ نہیں دے گا۔ جیسا کہ قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے اگر گواہ

گواہی سے رجوع کریں تو قاضی فیصد نہیں دیتا ہے۔

شہود اصل نے کہا کہ ہم نے شہود فرع کو مقرر کیا تھا اور ہم نے غلطی کی تو
ضامن ہوں گے یا نہیں..... اقوال فقہاء

و ان قالوا انہدسہم و غلطا صمنوا و ہذا عند محمد و عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف لا ضمان علیہم لان
القضاء وقع بشہادۃ الفروع لان القاضی یقضی بما یعاین من الحجۃ و ہی شہادتہم ولہ ان الفروع یقلوا
شہادۃ الاصول فصار کانہم حضروا

ترجمہ اور شہود اصل نے کہا کہ ہم نے فروع کو گواہ کیا تھا اور ہم نے غلطی کی ہے تو اصول ضامن ہوں گے اور یہ امام محمد کے نزدیک
ہے اور امام بو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اصلی گواہوں پر ضمان نہیں ہے۔ اس لئے کہ قاضی کا حکم فروع کی شہادت پر واقع ہوتا ہے
کیونکہ قاضی کی حجت کے ساتھ حکم کرتا ہے۔ جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور وہ فروع کی گواہی ہے اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فروع نے
اصول کی گواہی نقل کی ہے پس یہ ایسا ہو گیا گویا اصول خود حاضر تھے۔

تشریح اگر شہود اصل نے کہا کہ ہم نے فروع کو اپنی شہادت پر شاہد بنایا تھا لیکن ہم سے غلطی ہوئی یا یوں کہا کہ ہم نے ان کو شاہد بنایا
تھا مگر رجوع کر لیا تھا تو ان دونوں قول میں امام محمد کے نزدیک شہود اصل ضامن ہوں گے۔ اور شیخین کے نزدیک شہود اصل پر ضمان
واجب نہ ہوگا۔

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا فیصد فروع کی شہادت پر واقع ہوا ہے، اس لئے کہ قاضی اس حجت پر فیصلہ صادر کرتا ہے جس کا
وہ مشاہدہ کرتا ہے اور قاضی نے فروع کی شہادت کا مشاہدہ کیا ہے نہ کہ اصول کی شہادت کا کیونکہ فروع کی شہادت قاضی کی مجلس میں
موجود ہوئی ہے نہ کہ اصول کی شہادت۔ بحال قاضی نے جب فروع کی شہادت کا مشاہدہ کیا ہے تو فروع کی شہادت حجت ہوگی اور اس
کے مطابق قاضی فیصلہ دے گا اور اصل کی شہادت چونکہ مجلس قاضی میں نہیں پائی گئی، اس لئے اصول کی شہادت حجت نہ ہوگی اور جب
اصول کی شہادت حجت نہیں ہے اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصد نہیں دیا ہے تو ان کا اپنی شہادت سے رجوع کرنا اتلاف کا سبب بھی نہ
ہوگا ورنہ جب اصول کا رجوع کرنا مشہود بہ کے اتلاف کا سبب نہیں ہے تو ان پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ شہود فرع شہود اصل کی شہادت قاضی کی مجلس کی طرف منتقل کرنے میں شہود اصل کے قائم مقام ہیں۔
یہی وجہ ہے کہ قضائے قاضی کیلئے شہود اصل کا عادل ہونا بھی شرعا معتبر ہے۔ بہر حال جب فروع، اصول کے قائم مقام ہیں اور فروع
نے اصول ہی کی شہادت قاضی کی عدالت میں نقل کی ہے۔ تو یہ ایسا ہو گیا گویا شہود اصل نے مجلس قاضی میں خود حاضر ہو کر گواہی دی ہے
اور پھر مجلس میں حاضر ہو کر رجوع کیا ہے، اور ایسا کرنے سے اصول پر ضمان واجب ہوتا ہے، ہذا مذکورہ مسئلے میں بھی اصول پر ضمان
واجب ہوگا۔

شہود اصل اور فروع دونوں گروہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان اصل پر ہے یا فرع پر

و لو رجع الاصول والفروع جميعا يجب الضمان عدھما على الفروع لا عبر لان القضاء وقع بشهادتهم وعسد محمد المشھود عليه بالخيار ان شاء ضمن الاصول وان شاء ضمن الفروع لان القضاء وقع بشهادة الفروع من الوجه الذي ذكرنا وبشهادة الاصول من الوجه الذي ذكر فيتخير بينهما والحيثان متعايرتان فلا يحسم سهم في التضمن وان قال شھود الفروع كذب شھود الاصل او غلطوا في ذلك لم يلتفت الى ذلك لان ما امسى من القضاء لا ينقض بقولهم ولا يجب الضمان عليهم لانيهم ما رجعوا عن شهادتهم انما شھدوا على غيرهم بالرجوع

ترجمہ ... اور اگر اصول اور فروع دونوں گروہ نے رجوع کیا تو شیخین کے نزدیک صرف فروع پر ضمان واجب ہوگا۔ اس لیے کہ قضی کا حکم انہیں کی شہادت پر واقع ہوا ہے اور امام محمد سے نزدیک مدعی علیہ اختیار ہے۔ اگرچہ ہے تو اصول و ضمان بنائے اور اگرچہ ہے فروع و ضمان بنائے۔ اس لئے کہ قضی فروع کی شہادت پر اس طریقہ سے واقع ہوئی ہے جو شیخین نے ذکر کیا ہے اور اصول کی شہادت پر اس طریقہ سے واقع ہوئی ہے جو امام محمد نے ذکر کیا ہے۔ ہذا اس کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا اور دونوں جہتیں باہم متغیر ہیں۔ ہذا ضمان بنانے میں اصول اور فروع دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا اور اگر فروع نے کہا کہ شہود اصل جھوٹے ہیں یا انہوں نے اس بارے میں غلطی کی ہے تو ان کے اس قول کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی کیونکہ حکم قضیہ جو کز چکان کے قول سے نہیں ٹوٹے گا اور فروع پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ اپنے مدعوہ پر رجوع کرنے کی گواہی دی ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر اصول اور فروع دونوں گروہ نے شہادت سے رجوع کیا تو شیخین کے نزدیک فقط فروع پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ قضی کا حکم فروع کی شہادت پر واقع ہوا ہے اور قضی کا حکم فروع کی شہادت پر اس لئے واقع ہوا ہے کہ قضی اس حجت پر فیصد کرتا ہے جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور فروع کی شہادت کیونکہ قضی کی مجلس میں موجود ہوتی ہے۔ اس لئے قضی فروع کی شہادت اور حجت کا مشاہدہ کرتا ہے اور جب قضی فروع کی شہادت کا مشاہدہ کرتا ہے تو اسی پر فیصد دے گا ورنہ جب قضی نے فروع کی شہادت پر فیصلہ دیا ہے تو فروع کا رجوع کرنا ہی مشہودہ کے امداف کا سبب ہوگا ورنہ جب فروع کا رجوع کرنا امداف مشہود کا سبب ہے تو ضمان فروع ہی پر واجب ہوگا اصول پر واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام محمد کے نزدیک مدعی علیہ اختیار ہے جی چاہے وہ اصول کو ضمان بنائے اور جی چاہے فروع کو ضمان بنائے۔

دلیل یہ ہے کہ شیخین کی بیان کردہ دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قضی نے فروع کی شہادت پر فیصد دیا ہے اور امام محمد کی بیان کردہ دلیل ”ان الفروع يلقوا شهادة الاصول“ سے معلوم ہوتا ہے کہ قضی نے اصول کی شہادت پر فیصد دیا ہے۔ پس شیخین کی بیان کردہ دلیل کا تقاضا ہے کہ رجوع کرنے کی صورت میں فروع پر ضمان واجب ہو اور امام محمد کی بیان کردہ دلیل کا تقاضا ہے کہ اصول پر ضمان واجب ہو اور دونوں پر عمل کرنا چونکہ ولی ہے بہ نسبت ایک کو ترک کرنے کے۔ اس لئے دونوں دلیلوں پر عمل کرتے ہوئے مدعی علیہ اختیار دیا گیا کہ وہ اصول کو ضمان بنائے لیکن اگر وہی یہ اعتراض کرے کہ دونوں دلیلوں کو جمع کر کے آدھے آدھے کا ضمان اصول اور

فروع دونوں مردہ کو کیوں نہیں بنایا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں دلیلیں بالکل متغائر ہیں کیونکہ شہادت اصول، اصل حق پر ہے اور شہادت فروع، شہادت اصول پر ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی محنت نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان کوئی محنت نہیں ہے اور اصول اور فروع کو شہادت واحدہ کے حکم میں قرار دے کر ضامن بنانے میں سب کو اکٹھا نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر فرق کو متحدہ ضامن بنانے میں مدعی علیہ کو اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر قضاے قضی کے بعد شہود فروع نے کہا کہ شہود اصل نے مدعی علیہ پر جھوٹی گواہی دی، یا تہر واصل نے اس بارے میں غلطی کی تو شہود فروع کے اس قول کی طرف توجہ نہیں کی جائیگی، کیوں کہ قضی جو فیصدہ دے چکا ہے وہ ان کے اس قول کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ سوائے کہ ان کے اس قول میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے اور احتمال کی وجہ سے قضی کا فیصدہ باطل نہیں ہوتا۔ ہذا قضی کا فیصدہ باطل نہ ہوگا اور اس کہنے کی وجہ سے فروع پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ فروع نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ اس بات کی گواہی دی ہے کہ اصول نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے اور یہ قطعاً مفید نہیں ہے۔ بہر حال یہ کہنے سے فروع ضامن نہ ہوں گے اور اصول نے بھی چونکہ قضی کی مجلس میں رجوع نہیں کیا ہے۔ اس لئے وہ بھی ضامن نہ ہوں گے۔

تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں نے تزکیہ سے رجوع کیا وہ ضامن ہوں گے

قال وان رجع المزكون عن التزكية ضمنوا وهذا عند ابي حنيفة وقال لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كشهود الاحصان وله ان التزكية اعمال للشهادة اذ القاضى لا يعمل بها الا بالتزكية فصارت بمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض

ترجمہ اور اگر تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں نے تزکیہ سے رجوع کیا تو وہ ضامن ہوں گے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ضامن نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ تعدیل کرنے والوں نے گواہوں کی اچھی تعریف کی ہے۔ پس ایسے ہو گئے جیسے احصان کے گواہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ، شہادت کو عمل در نہ ہے۔ اس لئے قضی شہادت پر عمل نہیں کرے گا مگر تزکیہ سے۔ پس تزکیہ علة العلة کے معنی میں ہو گیا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ یہ شرط محض ہے۔

تشریح۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے کسی کے خلاف مال کی گواہی دی پھر تزکیہ کرنے والوں نے ان گواہوں کا تزکیہ کیا اور قاضی کے مدعی علیہ کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا اور اس فیصلہ کی بنیاد پر مدعی نے مال مشہود بہ پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ اور تعدیل سے رجوع کر لیا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے مدعی علیہ کے لئے مال مشہود بہ سب سے ضامن ہوں گے۔ اسی کے قائل امام مالک اور امام محمد ہیں۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ تزکیہ کرنے والے ضامن ہوں گے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کی تعریف کی ہے، کسی دعویٰ پر گواہی نہیں ہے۔ پس قضی کا وہ فیصدہ جس کی وجہ سے مدعی علیہ کا مال تلف ہوا ہے تزکیہ پر واقع نہیں ہوا ہے بلکہ گواہوں کی گواہی پر واقع ہوا ہے اور جب قضی کا فیصدہ گواہی پر واقع ہوا اور تزکیہ پر واقع نہیں ہوا تو مدعی علیہ کے مال کا تلف ہونا تزکیہ کرنے والوں کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب اتنا، ف تزکیہ کرنے والوں کی طرف منسوب نہیں ہے تو تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اور یہ

تزکیہ کرنے والے ایسے ہو گئے جیسے احصان کے گواہ، یعنی اگر چار گواہوں نے عارف کے زنا کی گواہی دی پھر چند گواہوں نے عارف کے محسن یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی دی۔ چنانچہ عارف کو رجم کر دیا گیا۔ پھر احصان نے گواہوں نے احصان یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی سے رجوع کیا تو یہ احصان کے گواہ عارف کے ورثاء کے لئے دیت کے ضامن نہ ہوں گے پس جس طرح احصان کے گواہ رجوع کرنے سے دیت کے ضامن نہیں ہوتے اسی طرح تزکیہ کرنے والے بھی تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں مال مشہود بہ کے ضامن نہ ہوں گے۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ گواہی کو کارآمد بنانے کی علت ہے یعنی قاضی اس گواہی کے موافق عمل کرتا ہے جس گواہی کے گواہوں کی تعدیل کر دی گئی ہو۔ اور گواہی قاضی کے فیصلہ کی علت ہے۔

حاصل یہ کہ قاضی کے فیصلہ کی علت تو شہادت ہے اور شہادت کا رآمد ہونے کی علت تعدیل ہے۔ پس تعدیل منہ عن العلة کے معنی میں ہو گیا اور حکم جس طرح علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اسی طرح علت العلة کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ قاضی کے حکم کے نتیجہ میں مدعی علیہ کے مال کا تلف ہونا جس طرح علت ہے اس کی طرف منسوب ہے۔ اسی طرح علت العلة یعنی تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ اور تعدیل کی طرف بھی منسوب ہے اور جب مال کا اتلاف تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ کی طرف بھی منسوب ہے تو تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر بھی نشان واجب ہوگا۔

بحلاف شہود الاحصان الح سے صاحبین نے قیاس کا جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تزکیہ علت العلة کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور احصان یعنی زانی کا محسن ہونا رجم کے لئے شرط ہے اور علت العلة نہیں ہے۔ کیونکہ حد زنا کی علت زنا ہے اور احصان کے گواہ زنا کو ثابت نہیں کرتے۔ اس لئے کہ زنا تو احصان سے پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے۔ پس جب احصان کے گواہ زنا کو ثابت نہیں کرتے تو احصان، حد زنا یعنی رجم کے لئے علت العلة کے معنی میں بھی نہ ہوگا اور جب احصان علت العلة کے معنی میں نہیں ہے اور تزکیہ علت العلة کے معنی میں ہے تو اس فرق کے ہوتے ہوئے تزکیہ کو احصان پر اور تزکیہ کرنے والوں کو شہود احصان پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے تزکیہ کو علت العلة کے معنی میں کہا ہے اور علت العلة نہیں کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت مال مشہود بہ کے اتلاف کی علت نہیں ہے بلکہ سبب ہے جس کی طرف قاضی کا حکم منسوب ہے۔ پس جب شہادت علت نہیں ہے تو تزکیہ علت العلة کیسے ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے تزکیہ کو علت العلة کے معنی میں کہا گیا ہے۔

فوائد علت، سبب، شرط اور علامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ علت حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے، سبب بغیر تاثیر کے حکم کی طرف منطقی ہوتا ہے اور شرط نہ حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے اور نہ حکم کی طرف منطقی ہوتی ہے بلکہ حکم کا وجود اس کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور علت وہ ہے جس پر حکم دلالت کرے لیکن حکم کا وجود اس کے وجود پر موقوف نہ ہو۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو انت طالق، وقوع طلاق کی علت اور دخول دار شرط ہے اور شہادت حکم قاضی کے لئے سبب ہے اور زین آنے سے پہلے گھنٹی بجنائین کی آمد کی علامت ہے۔

دو گواہوں نے یمین اور دوسرے وجود شرط کی گواہی دی پھر چاروں گواہوں نے رجوع کیا تو ضمان شہود عین پر ہوگا

قال واذا شهد شاهدان باليمين وشاهدان بوجود الشرط ثم رجعا فالضمان على شهود البسب خاصة لانه هو السبب والتلف يُضاف الى مثبتى السبب دون الشرط المحض الا ترى ان القاضى يقضى بشهادة البسب دون شهود الشرط ولو رجع شهود الشرط وحدهم احتلف المتشاح فيه ومعنى المسألة بسبب العدى والطلاق قبل الدخول.

ترجمہ اور دوسرے گواہوں نے یمین کی گواہی دی اور دوسرے گواہوں نے وجود شرط کی گواہی دی پھر چاروں نے رجوع کیا، ضمان اس صورت پر شہود یمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ سبب ہیں ورتف کرنا سبب ثابت کرنے والوں کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ شرط ثابت کرنے والوں کی طرف۔ یہ نہیں دیتے کہ قضی شہادت یمین پر فیصد دیتا ہے نہ کہ شہود شرط پر اور اگر تہ شہود شرط نے رجوع کیا تو اس میں مشاغ نے ختلف کیا ہے اور مسئلہ کے معنی یمین عتاق اور یمین طلاق قبل الدخول کے ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخصوں نے یمین عتاق کی گواہی دی مثلاً یہ گواہی دی کہ خالد نے اپنے نام سے ان دخلت ہدہ الدار فانت حرّ کہا ہے یا یمین طلاق قبل الدخول کی گواہی دی۔ مثلاً یہ کہا کہ خالد نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو ان دخلت ہدہ الدار فانت طالق کہا ہے۔ پھر دوسرے گواہوں نے وجود شرط کی گواہی دی یعنی اس بات کی گواہی دی کہ نامیہ عورت مکان میں داخل ہوگئی ہے۔ پس قضی نے نامیہ کے آزاد ہونے کا یا بیوی کے مطلقہ ہونے کا فیصد کیا پھر چاروں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو غلام کی قیمت یا نصف مہر کا ضمان خاص طور سے یمین کے گواہوں پر واجب ہوگا۔ یعنی خالد کے لئے ضمان نہ ہوگا پر واجب ہوگا جنھوں نے یہ گواہی دی تھی کہ خالد نے اپنے نام کو ان دخلت ہدہ الدار فانت حرّ، یا اپنی غیر دخول بہ بیوی کو ان دخلت ہدہ الدار فانت طالق کہا ہے۔ ورجع گواہوں نے یہ گواہی دی تھی کہ دخول دار کی شرط پائی گئی ہے بن پر ضمان، جب نہ ہوگا۔ حضرت امام زفر نے فرمایا کہ ضمان چاروں گواہوں پر برابر، برابر واجب ہوگا۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ نامیہ نصف مہر دونوں فریقوں یعنی چاروں گواہوں کی گواہی سے تلف ہوا ہے پس جب تلف چاروں کی طرف منسوب ہے تو رجوع کرنے کی صورت میں ضمان بھی چاروں پر برابر، برابر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کی آزادی اور عورت کی طلاق کا سبب یہی یمین ہے یعنی اسٹ حرّ اور انت طالق جو دخول دار پر معتق ہے، یہی غلام کے آزاد ہونے اور بیوی کے مطلقہ ہونے کا سبب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قضی موتی کے قول اسٹ حرّ کے بذریعہ شہادت ثابت ہونے کی وجہ سے آزادی کا فیصد کرتا ہے اور شوہر کے قول انت طالق کے ثابت ہونے کی وجہ سے طلاق کا فیصد کرتا ہے۔

بہر حال آزادی اور طلاق کا سبب، یمین عتاق اور یمین طلاق ہے۔ اور دخول دار ان کے وقوع کی محض شرط ہے اور تلف کرنا سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ شرط کی طرف۔ کیونکہ جب تک سبب کی طرف حکم کو منسوب کرنا ممکن ہوتا ہے اس وقت تک شرط کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ پس جب تلف کرنا سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے تو یہاں غلام یا نصف مہر کو تلف کرنا ان گواہوں کی طرف منسوب ہو

گا جنہوں نے اپنی گواہی سے سبب ثابت کیا ہے اور ان گواہوں کی طرف منسوب نہ ہوگا جنہوں نے محض شرط ثابت کی ہے۔ اور جب تلف کرنا یقین (سبب) ثابت کرنے والے گواہوں کی طرف منسوب ہے تو رجوع کرنے کی صورت میں ضمان بھی انہیں پر واجب ہوگا، وجود شرط یعنی دخول دار کی گواہی دینے والوں پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر فقط شہود شرط نے رجوع یا تو عماء کا اختلاف ہے۔ بعض عماء کا خیال ہے کہ اس صورت میں وجود شرط کی گواہی دینے والے گواہ ضمان ہوں گے لیکن صحیح قوں یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ضمان نہ ہوں گے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ مسدہ کی مراد یقین طلاق قبل مدخول ہے۔ خادم نے صورت مسدہ میں دونوں کا لحاظ رکھا ہے۔ یقین طلاق میں قبل مدخول کی قید اس لئے مذکور ہے کہ اگر بعد از مدخول یقین طلاق کی گواہی دی گئی تو رجوع ریشکی صورت میں گواہ مہر کے ضمان نہ ہوں گے کیونکہ دخول کی وجہ سے شوہر پر مہر واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ طلاق دے یا نہ دے۔ اور جب مہر شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہے تو گواہوں نے اپنی گواہی کے ذریعہ کوئی چیز تلف نہیں کی ہے اور جب گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی تو ان پر ضمان مجسمی واجب نہ ہوگا۔ جمیل احمد عفی عنہ

کتاب الوکالت

ترجمہ یہ کتاب وکالت کے بیان میں ہے۔

تشریح احکام شہادت بیان کرنے کے بعد وکالت کے احکام ذکر کئے گئے ہیں۔ ان دونوں کے درمیان منسبت یہ ہے کہ شہادت اور وکالت دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کی صفت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے **ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ** ایک آیت میں ہے **حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ** پہلی آیت میں ”شہید“ اللہ کی صفت ہے۔ اور دوسری آیت میں ”وکیل“ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ دوسری منسبت یہ ہے کہ شہادت اور وکالت دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ دوسرے آدمی کی مدد کی جاتی ہے اور اس کے حق و زندہ رہتا ہے۔ تیسری منسبت یہ ہے کہ شہادت اور وکالت دونوں میں سے ہر ایک ثواب حاصل کرنے کا سبب ہے۔ ان منسبتوں کی وجہ سے کتاب الشہادات کے بعد کتاب الوکالت کا ذکر کیا گیا ہے۔

وکالت واؤ کے کسرہ اور فتح دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ معنی ہیں سپرد کرنا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وکالت کے معنی حفاظت کرنے کے ہیں۔ اسی سے وکیل : اسم باری حافظ کے معنی میں ہے اور وکالت، توکیل کا اسم بھی ہے۔ توکیل کے معنی ہیں اپنے عجز اور دوسرے پر اعتماد کا اظہار کرنا۔ وکیل وہ شخص کہلاتا ہے جو اس کام کو انجی م دے جو کام اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ وکیل فکیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں مستعمل ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں وکالت یہ ہے کہ ایسا آدمی کسی مخصوص اور معنوم تصرف میں دوسرے آدمی کو اپنا قائم مقام مقرر کر دے۔

وکالت کا سبب وہی ہے جو بیع کی مشروعیت کا سبب ہے۔ یعنی **تعلق البقاء المقذور بتعاطيها**۔ زندگی کا بقاء باہمی دین سے وابستہ ہے اور چونکہ باہمی دین دین کیلئے تصرفات بس اوقات دوسروں کے سپرد کرنے پڑتے ہیں۔ اسلئے وکالت مشروع کی گئی اور وکالت کا کن لفظ وکالت (میں نے وکیل کیا) اور اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔ وکالت کی شرط یہ ہے کہ مؤکل نے جس کام کیلئے وکیل کیا ہے مؤکل خود بھی اس کا مختار اور مجاز ہو۔ وکالت کا حکم یہ ہے کہ وکیل کو اس کام کا تصرف حاصل ہو جاتا ہے جو کہ مؤکل نے اس کے سپرد کیا ہے۔ وکالت کی صفت یہ ہے کہ وکالت ایک جائز عقد ہے۔ مؤکل اور وکیل دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر معزول کر دینے کا حق ہے۔ یعنی مؤکل، وکیل کو بغیر اس کی رضامندی کے معزول کر سکتا ہے۔ عقد وکالت کا جواز قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس چاروں دلیلوں سے ثابت ہے۔ قرآن، اللہ تعالیٰ نے اصحاب کبف کے واقعہ میں فرمایا ہے **فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرْقِكُمْ هَذِهِ الْمَدِينَةَ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ** اصحاب کبف نے سو کر اٹھنے کے بعد کہا۔ اب بھیجوا اپنے میں سے ایک کو یہ روپیہ دے کر اس شہر میں پھر دیکھئے کون سا کھانا ستھرا ہے سولے تمہارے پاس اس میں سے کھانا۔ ان حضرات نے ایک شخص کو روپیہ دے کر حلال کھانا خرید کر لانے کی ذمہ داری سپرد کی اور یہی وکالت ہے۔ قرآن پاک نے اس کو بغیر نکیر کے بیان کیا ہے اور قاعدہ ہے کہ قرآن پاک اگر کسی سابقہ امت سے متعلق حکم کو بغیر نکیر بیان کرے تو وہ حکم ہمارے لئے بھی مشروع ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ وکالت

ہمارے لئے بھی مشروع ہے۔

اور حدیث سے وکالت کا جواز اس طرح ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے حکیم بن حزام اور عروہ بارتی کو قربانی کا جو خریدنے کیلئے وکیل کیا۔ (ترمذی)

اور عمرو بن امیہ کو ام حبیبہ بنت ابی سفیان رضی اللہ عنہا کے قبول نکاح کیلئے وکیل مقرر کیا اور حضرت رافعؓ و حضرت میمونہؓ کے قبول نکاح کیلئے وکیل مقرر فرمایا۔ اجماع سے اس طرح ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے عہد سے لے کر آج تک وکالت سے بوز پر امت کا اجماع ورتعمل ہے۔

قیاس اور عقلی دلیل سے اس طرح ثابت ہے کہ بسا اوقات انسان طویل سفر کرنے کی وجہ سے اپنے مال کی حفاظت کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ اور کبھی خرید و فروخت کی صلاحیت نہ ہونے کی وجہ سے خرید و فروخت سے عاجز ہوتا ہے کبھی کثرت مشغل کی وجہ سے خرید و فروخت سے عاجز ہوتا ہے اور کبھی ضعف و پیرانہ ساری وجہ سے عاجز ہوتا ہے۔ پس یہ تمام عوارض وکالت کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں۔ لہذا ان وجوہ اور عوارض کی وجہ سے وکالت کو مشروع کیا گیا۔

کس عقد میں وکالت درست ہے۔

قال كل عقد جاز ان يعقدا الانسان بنفسه جاز ان يوكل به غيره لان الانسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الاحوال فيحتاج الى ان يوكل به غيره فيكون بسبيل منه دفعا للحاجة وقد صح ان النبي عليه السلام وکمل بالشراء حکیم بن حزام وبالتزویج عمر بن ام سلمة .

ترجمہ ہر وہ عقد جس کو انسان بذات خود منعقد کر سکتا ہے اس کے واسطے دوسرے کو وکیل کرنا جائز ہے۔ سنے کہ انسان کبھی بعض عوارض کی وجہ سے خود ایک کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ تو وہ اس بات کی طرف محتاج ہوتا ہے کہ دوسرے کو اس کام کا وکیل کرے۔ پس حاجت کو دور کرنے کیلئے وکالت کی گنجائش ہوگی۔ اور یہ بات صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے حکیم بن حزام کو خریدنے کا وکیل کیا ہے اور عمرو بن ام سلمہ کو نکاح کرنے کے واسطے وکیل کیا ہے۔

تشریح وکیل مقرر کرنے کے سلسلہ میں صاحب قدری نے یہ ضابطہ بیان فرمایا ہے کہ انسان جس عقد کو بذات خود منعقد کر سکتا ہے اس عقد کیلئے دوسرے کو وکیل مقرر کرنا بھی جائز ہے۔ فاضل مصنف نے یہ نہیں کہا کہ جس عقد کو خود منعقد نہیں کر سکتا اس کیلئے وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ بعض عقود ایسے ہیں جن کو انسان خود منعقد کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ لیکن ان کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے۔ جیسے کسی مسلمان کا کسی ذمی کو شراب خریدنے اور فروخت کرنے کا وکیل بنانا تو امام صاحب کے نزدیک جائز ہے لیکن بذات خود مسلمان کیلئے شراب کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مصنف کا بیان کردہ ضابطہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ ذمی بذات خود تو شراب کی خرید و فروخت کرنے کا مجاز ہے لیکن کسی مسلمان کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی جس طرح خود شراب کی خرید و فروخت کرنے کا مجاز ہے اسی طرح دوسرے کو اس کی خرید و فروخت کیلئے وکیل کرنا جائز ہے۔ چنانچہ اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی کو شراب کی خرید و فروخت کا وکیل مقرر کیا تو جائز ہے۔ اور رہا مسلمان کو شراب کی خرید و فروخت کے وکیل بنانے کا عدم جواز،

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان کو شراب کی خرید و فروخت کا وکیل بنانا اس لئے ناجائز ہے کہ مسلمان کو شراب اور شراب کے کاروبار سے امت تصدق رہنے کا امر کیا گیا ہے۔ پس اس امر شرعی کی وجہ سے شراب کی خرید و فروخت کیلئے مسلمان کو وکیل مقرر کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ وکیل تو مسلمان کو بھی مقرر کرنا جائز ہے لیکن چونکہ مسلمان کو شراب سے اجتناب کا امر کیا گیا ہے اس لئے اس عارض کی وجہ سے شراب کی خرید و فروخت کے لئے مسلمان کو وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ پس شراب کی خرید و فروخت کیلئے مسلمان کو وکیل بنانے کا عدم جواز قاعدہ کلیہ اور ضابطہ پر اثر انداز نہ ہوگا۔ بلکہ ضابطہ بدستور رہے گا اور یہ ممانعت عارض کی وجہ سے ہوئی۔ جیسے کوئی شخص یوں کہے کہ ہم وہ شخص جو نکاح صحیح کرے اس کیلئے منکوحہ عورت کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے تو اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ یہ عورت اگر عاصیہ ہو یا حالت احرام میں ہو تو اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ لہذا یہ بیان کردہ ضابطہ کے خلاف ہوا کیونکہ اس کا جواب بھی یہ ہوگا کہ اس عورت کے ساتھ وطی تو بہر صورت جائز ہے لیکن یہاں ممانعت وطی عورت کی جانب سے ایک عارض کی وجہ سے پیش آتی ہے اور وہ عارض اس کا مانع نہ ہوا اور حالت احرام میں ہونا ہے اور عارض کی وجہ سے وطی کی ممانعت قاعدہ کے خلاف نہیں رہتی۔

بہر حال انسان جو معتد خود کر سکتا ہے اس کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا بھی جائز ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان بھی حالات و عوارض کی وجہ سے کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ مثلاً خرید و فروخت کا تجربہ نہیں ہوتا یا اپنی وجاہت اور منصب کی وجہ سے خرید و فروخت نہیں کر پاتا یا پیرانہ سالی کی وجہ سے بازار جانے کی سکت نہیں ہوتی۔ بہر حال ایسے حالات میں چونکہ دوسرے کو وکیل بنانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ضرورت دور کرنے کیلئے دوسرے آدمی کو وکیل بنانے کی اجازت دی گئی ہے۔ حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ترمذی میں روایت ہے

عن حکیم بن حزام ان رسول اللہ ﷺ بعث معہ بدینار یشتري له اصحیۃ فاشترایا بدینار فباعها بدینارین فرجع واشتری اصحیۃ بدینار و جاء بدینار واضحیۃ الی رسول اللہ ﷺ فتصدق الی سبیۃ بہ ودعا له ان یرک له فی تجارتہ

حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کو ایک دینار لے کر قربانی کا جانور خریدنے کیلئے بھیجا مگر وکیل کیا۔ پس حکیم نے ایک جانور ایک دینار کے عوض خرید کر اس کو دو دینار کے عوض بیچ دیا پھر لوٹ کر ایک جانور ایک دینار کے عوض خریدا اور رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک دینار اور ایک جانور لے کر حاضر ہوئے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے دینار کو صدقہ کر دیا۔ اور حکیم بن حزام کی تجارت میں ان کیلئے برکت کی دعا کی۔

اسی طرح عروہ باریقی سے مروی ہے:-

قال فاعطاه النبی ﷺ دیناراً یشتري اصحیۃ او شاة فاشتری شاتین فباع احدھما بدینار و اتاہ بشاة و دینار فدعا له بالبرکۃ فی بیعہ فکان لو اشتری تراباً ربح فیہ (ابوداؤد)

یعنی رسول اکرم ﷺ نے عروہ باریقی کو قربانی کا جانور یا بکری خریدنے کیلئے ایک دینار دیا۔ موصوف نے دو بکریاں خرید لیں پھر ان میں سے ایک بکری ایک دینار کے عوض فروخت کر دی اور محسن اعظم ﷺ کے پاس ایک بکری اور ایک دینار لے کر حاضر ہوئے۔ رسول اللہ ﷺ نے عروہ کیلئے ان کی بیع میں برکت کی دعا کی (یہ دعا ایسی قبول ہوئی) کہ اگر عروہ کو بھی خریدتے تو اس

میں نفع ضرور ہوتا۔

ان دونوں روایتوں سے ثابت ہو گیا کہ خرید و فروخت کیلئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے۔ نیز رسول اکرم ﷺ نے محمد بن ام سلمہ کو نکاح کرنے کا وکیل کیا ہے۔ چنانچہ عمر بن ام سلمہ نے بحیثیت وکیل اپنی والدہ ام سلمہ کا نکاح رسول اکرم ﷺ کے ساتھ کیا ہے۔ علامہ اتر ازلی نے فرمایا کہ ام سلمہ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے نکاح کے وقت عمر بن ام سلمہ کی عمر ایک سال تھی یا بقول علامہ ابن جوزی تین سال تھی۔ لیکن علامہ ابن عبد البر نے کہا کہ عمر بن ام سلمہ سن شعور کو پہنچ چکے تھے۔ علامہ اتر ازلی اور علامہ ابن جوزی کے قول کی بناء پر اس حدیث سے استدلال کرنا مشکل ہوگا۔ البتہ علامہ ابن عبد البر کے قول کے مطابق استدلال ممکن ہے۔

تمام حقوق میں وکیل بالخصوص مت بنانا جائز ہے

قال ويجوز الوکالة بالخصوص في سائر الحقوق لما قدما من الحاجة اذ ليس كل احد يهتدى الى وحوه الخصوصيات وقد صح ان عليا وكل فيها عقيلاً وبعد ما اسن وكل عبد الله بن جعفر

ترجمہ اور تمام حقوق میں وکالت بالخصوص مت جائز ہے اس حاجت کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے اس لئے کہ ہر آدمی خصوصیات کے طریقوں کی طرف راہ یاب نہیں ہوتا ہے اور یہ صحیح ہے کہ علی نے خصوصیات میں عقیل کو وکیل بنایا اور عقیل کو بوڑھا ہونے کے بعد عبد اللہ بن جعفر کو وکیل بنایا۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ تمام حقوق میں مقدمہ دائر کرنے اور دعویٰ کرنے کے سلسلہ میں وکیل بنانا جائز ہے۔ دلیل حاجت ہے۔ اس لئے کہ ہر آدمی صحیح طور پر مقدمات چلانے اور عدالت کی اونچ نیچ کے طریقوں سے واقف نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اس ضرورت کو دور کرنے کیلئے بھی مقدمات کے سلسلہ میں وکیل بنانا جائز ہے اور قیمتی کی تخلیق کے مطابق یہ بات ثابت ہے کہ حضرت علی نے خصوصیات اور مقدمات میں پیروی کیلئے اپنے بھائی عقیل بن ابی طالب کو وکیل مقرر کیا ہے۔ کیونکہ عقیل انتہاء ذکی اور حاضر جواب تھے۔ حضرت عقیل کے بوڑھا ہونے کے بعد عبد اللہ بن جعفر کو وکیل مقرر کیا کیونکہ یہ بھی نوجوان اور ذکی آدمی تھے۔ پس حضرت علیؑ کا خصوصیات میں عقیل کو اور عقیل کے بعد عبد اللہ بن جعفر کو وکیل مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خصوصیات کا وکیل بنانا جائز ہے۔

تمام حقوق کے ایفاء اور استیفاء میں سوائے حدود و قصاص کے وکالت جائز ہے

وكد استيفائها واستيفائها الا في الحدود والقصاص فان الوکالة لا تصح باستيفائهما مع غيبة المؤكل عن المجلس لانهما تدريء بالشبهات وشبهة العفو ثابتة حال غيبة المؤكل بل هو الظاهر للبدب الشرعي بخلاف غيبة الشاهد لان الظاهر عدم الرجوع وبخلاف حالة الحصرة لانتفاء هذه الشبهة وليس كل احد يحسن الاستيفاء فلو مع عنه ينسد باب الاستيفاء اصلاً وهذا الذي ذكرناه قول ابی حنيفة وقال ابو يوسف لا يجوز الوکالة باثبات الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضاً وقول محمد مع ابی حنيفة وقيل مع ابی يوسف قيل هذا الاختلاف في عيبه دون حضرته لان كلام الوكيل ينتقل الى المؤكل عند حضوره فصار كانه متكلم بنفسه له ان التوكيل اناة وشبهة اليابة يتحرز عنها في هذا الباب كما في الشهادة على

الشهادة و كما في الاستيفاء ولا يبي حنيفة ان الخصومة شرط محض لان الواجب مضاف الى الجناية والظهور الى الشهادة فيجری فيه التوكيل كما في سائر الحقوق

ترجمہ۔ یہی حکم تمام حقوق کو ادا کرنے اور حاصل کرنے میں ہے۔ سوائے حدود و قصاص کے چنانچہ حدود و قصاص حاصل کرنے سے پہلے سے موکل کی غیبت میں وکالت جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ حدود و قصاص شہادت کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اور موکل کی عدم موجودگی میں قاتل کو معاف کرے۔ شامہ جو ہے بلکہ شرعاً مندوب ہونے کی وجہ سے یہی ظاہر ہے برخلاف شاہد کی عدم موجودگی کے اسلئے کہ بظاہر اپنی کوتاہی سے رجوع نہیں کرے اور برخلاف موکل کی موجودگی کے اسلئے کہ معاف کرنے کا شبہ متفق ہے اور ہر شخص قصاص لینے پر قادر جمی نہیں ہوتا ہے پس اگر اس کو وکیل بنانے سے روکا گیا تو قصاص وصول کرنے کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا اور یہ جو پتہ ہم نے ذکر کیا ہے۔ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ گواہ قائم کر کے حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل بنانا بھی جائز نہیں ہے اور امام محمد کا قول ابو حنیفہ کے ساتھ ہے اور کہا گیا ہے کہ ابو یوسف کے ساتھ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ اختلاف موکل کے غائب ہونے کی صورت میں ہے نہ کہ اس کے حاضر ہونے کی صورت میں۔ اس لئے کہ وکیل کا کام موکل کی موجودگی میں موکل کی طرف منتقل ہوتا ہے ایسا ہو گیا گویا موکل خود گفتگو کرنے والا ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا اپنا نائب مقرر کرنا ہوتا ہے۔ حالانکہ باب حدود و قصاص میں غائب کے شبہ سے بھی گریز کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ شہادت میں الشہادت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں ہے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت ایک شرط محض ہے اسلئے کہ وہ قصاص کا واجب ہونا جنایت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جرم کا ظاہر ہونا شہادت کی طرف منسوب ہے۔ لہذا اس میں توکیل جاری ہونی جیسے دیگر حقوق میں جاری ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ حقوق کو ادا کرنے اور حقوق کو وصول کرنے کی واسطے وکیل کرنا بھی جائز ہے سوائے حدود و قصاص کے یعنی حدود و قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ قاضی کی عدالت میں اگر موکل موجود نہ ہو تو وکیل و حد یا قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور امام شافعی، امام مالک اور امام احمد نے فرمایا کہ موکل کی عدم موجودگی میں وکیل کیلئے حدود و قصاص وصول کرنا جائز ہے اور اگر موکل عدالت میں موجود ہو تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وکیل حد اور قصاص وصول کر سکتا ہے لیکن موکل کی عدم موجودگی میں احناف کے نزدیک حدود و قصاص کو وکیل کیلئے وصول کرنا جائز نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ (یعنی)

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدود و قصاص مقوبات میں سے ہیں۔ اور مقوبات، شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور موکل کے عدالت میں موجود نہ ہونے کی صورت میں قاتل کو قصاص سے بری کرنے اور معاف کرنے کا شبہ موجود ہے یعنی یہ امکان موجود ہے کہ موکل اگر عدالت میں موجود ہوتا تو وہ بذات خود قاتل و قصاص سے بری کر دیتا اور معاف کر دیتا۔ بلکہ یہ امکان ظاہر اور غالب ہے کیونکہ آیت و ان تعفوا اقرب للتقویٰ اور فمن تصدق به فهو كفارة له کی وجہ سے قاتل اور مجرم کو معاف کر دینا شرعاً مندوب ہے۔ پس جب موکل کی طرف سے قاتل کو معاف کرنے کا شبہ موجود ہے اور شبہ کی وجہ سے مقوبات یعنی حدود و قصاص ساقط ہو جاتے ہیں۔ تو موکل کی عدم موجودگی میں اس شبہ کی وجہ سے اس کے وکیل کو حدود و قصاص وصول کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ حدود و قصاص شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور کتاب القاضی الی القاضی، شہادت علی الشہادت اور شہادت نہ، مع الرجال کے

ذریعہ وصول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہاں اگر حد یا قصاص کی گواہی دینے کے بعد گواہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو گیا تو گواہ کی عدم موجودگی میں بھی حدود و قصاص کو وصول کیا جاسکتا ہے اگرچہ گواہ کے اپنی گواہی سے رجوع کرنے کا شبہ موجود ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع نہیں کرے گا۔ سیئے کہ گواہی سے رجوع کرنا اس کے فسق اور مذہب پر مبنی ہے اور مسلمان کے حق میں فسق و کذب خلاف ظاہر ہے پس فسق اور کذب کے انزام سے بچنے کیلئے ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع نہیں کرے گا اور جب گواہ کا اپنی گواہی سے رجوع نہ کرنا ظاہر ہے تو اس کی عدم موجودگی میں حدود و قصاص کو وصول کرنا جائز ہے کیونکہ مؤکل اگر قتل کو معاف کرنا چاہتا تو معاف کر دیتا لیکن جب معاف نہیں کیا۔ حالانکہ مؤکل عدالت میں موجود ہے تو معاف کرنے کا شبہ باقی نہ رہا اور جب معاف کرنے کا شبہ باقی نہ رہا تو قصاص ساقط نہ ہوگا۔ اور جب قصاص ساقط نہ ہوا تو وکیل اس کو وصول کر سکتا ہے۔

ولیس کل احد . الخ سے سوال کا جواب ہے۔

سوال . یہ ہے کہ مؤکل جب قاضی کی عدالت میں موجود ہو تو قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل بنانا درست نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس صورت میں مؤکل بذات خود قصاص وصول کر سکتا ہے۔

جواب . کا حاصل یہ ہے کہ ہر آدمی قصاص وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا یا اچھی طرح قصاص وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اب ایسی صورت میں اگر وکیل بنانے سے روک دیا جائے تو قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ کیونکہ وکیل بنانے سے تو آپ نے روک دیا اور بذات خود قصاص وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ہذا قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو گیا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ جو چھ ہم نے ذکر کیا ابو حنیفہ کا قول ہے یعنی تمام حقوق میں خصومت کا وکیل بنانا اور ان کو ادا کرنے اور وصول کرنے کا وکیل بنانا جائز ہے۔ پھر حدود و قصاص کا استثنیٰ فرمایا اور کہا کہ مؤکل اگر مجلس قاضی میں موجود نہ ہو تو حدود و قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس وضاحت سے یہ معلوم ہوا کہ گواہ قنعم کے حدود و قصاص کو ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے یہ تفصیل امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر مؤکل عدالت میں موجود نہ ہو تو حدود و قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جس طرح حدود و قصاص کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔

الحاصل . مؤکل کی عدم موجودگی میں حدود و قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف دونوں بزرگوں کے نزدیک ناجائز ہے لیکن وہ پیش کر کے حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنے میں اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز ہے۔ اور حضرت امام محمد کا قول مضطرب ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا کہ امام محمد اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور بعض نے کہا کہ امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں بعض علماء نے کہا کہ امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ مؤکل عدالت میں موجود نہ ہو لیکن اگر مؤکل عدالت میں موجود ہو تو حدود و قصاص ثابت کرنے کے لئے وکیل کرنا بال اتفاق جائز ہے کیونکہ مؤکل کی موجودگی میں وکیل کا کلام مؤکل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ پس ایسا ہو جائے گا گویا مؤکل نے خود گفتگو کی ہے۔ اور جب مؤکل خود گفتگو کرنے والا ہو تو حدود و قصاص ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

مختلف فیہ سند میں امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کی عدم موجودگی میں حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا رزقیت پر نائب مقرر کرنا ہوتا ہے اور نائب مقرر کرنا ایک قسم کا شبہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ حدود اور قصاص میں شبہات سے احتراز کیا جاتا ہے۔ ہذا نیابت کی وجہ سے حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے جیسے شبہ بدیت کی وجہ سے شہادت علی الشہادت حدود و قصاص میں قبول نہیں کی جاتی ہے۔ اور جیسے معاف کر دینے کی وجہ سے مؤکل کی عدم موجودگی میں قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح شبہ نیابت کی وجہ سے حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہ ہوتا۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت یعنی مقدمہ کرنا ثبوت حدود و قصاص کیلئے محض ایک شرط ہے بغیر خصومت کے حدود و قصاص ثابت ہونا ممکن نہیں ہے اور خصومت شرط محض اس لئے ہے کہ حد کا نفس وجوب نفس جنایت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جنایت کا ظہور نفس شہادت کی طرف اور خصومت یعنی مقدمہ کرنا کرنے کی طرف نہ وجوب حد منسوب ہوتا ہے اور نہ ظہور جنایت منسوب ہوتا ہے۔ ہذا خصومت ثبوت حد کیلئے محض ایک شرط ہوئی اور شرط محض حقوق میں سے ایک حق ہے۔ اور سابق میں مذکور پکا ہے کہ تمام حقوق میں وکیل کرنا جائز ہے۔ لہذا اہل اہل سنت یعنی حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے دوڑ دھوپ کرنے کے واسطے بھی وکیل کرنا جائز ہوگا۔

حدود اور قصاص میں من علیہ الحد والقصاص کی جانب سے جواب دہی میں وکالت کا حکم

وعلى هذا الخلاف التوكيل بالحواب من جانب من عليه لحد والقصاص وكلام ابي حنيفة فيه اظهر لان الشبهة لا تمنع الدفع غير ان اقرار الوكيل غير ممنون عليه لمافيه من شبهة عدم الامر به

ترجمہ۔۔۔ یہی اختلاف من علیہ الحد (جس پر حد واجب ہے) کی طرف سے جواب دہی کیلئے وکیل کرنے میں ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ کا کام زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ شبہ دفع حدود کو نہیں روکتا ہے مگر یہ کہ مؤکل پر وکیل کا اقرار غیر مقبول ہے کیونکہ اس میں اس بات کا شبہ ہے کہ مؤکل نے اس واکرا کا حکم نہ دیا ہو۔

تشریح۔۔۔ صاحب بدایہ نے فرمایا کہ جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب دہی کیلئے وکیل کرنے میں بھی امام صاحب اور امام ابو یوسف کا ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک من علیہ الحد کی طرف سے جواب دہی کے لئے وکیل کرنا جائز ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز ہے اور امام محمد کا قول مختلط ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ کا قول بہ نسبت اثبات حد کی توکیل کے زیادہ ظاہر ہے۔ یعنی جب امام صاحب کے نزدیک حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے تو مؤکل پر سے حدود و قصاص کو دفع کرنے کیلئے وکیل کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ کیونکہ شبہ بدیت جس کی وجہ سے امام ابو یوسف وکیل کرنے کو ناجائز کہتے ہیں وہ حدود و قصاص کے دفع کو منع نہیں کرتا ہے۔ یعنی شبہات کے باوجود حدود و قصاص کا دفع ہونا ثابت ہو جاتا ہے، چنانچہ قصاص سے معافی شہادت علی الشہادت اور شہادت نساء مع الرجال سے ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر شہود فرع شہود اصل کی طرف سے یہ گواہی دیں کہ اویسے مقتول نے قصاص معاف کر دیا ہے یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں کہ اویسے مقتول نے قصاص معاف کر دیا ہے تو اس شہادت علی الشہادت اور شہادت نساء مع الرجال کی وجہ سے قصاص سے معافی ثابت ہو جاتی ہے، پس جب شہادت کے باوجود حدود و قصاص کا دفع ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو شبہ بدیت کے باوجود من علیہ الحد کی طرف سے جواب دہی کرنے کیلئے اور من علیہ الحد سے حد یا

قصص کو دفع کرنے کیلئے وکیل کرنا بھی جائز ہوگا، ہاں اتنی بات ضروری ہے کہ اگر وکیل مجلس قضی میں اپنے موکل پر موجب قصاص (قتل) کا اقرار کرے یعنی یہ اقرار کرے کہ واقعی میرا موکل قتل ہے تو وکیل کا یہ اقرار استحساناً قبول نہ ہوگا، اگرچہ قیاس قبول کرے یا جگہ۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ توکیل درست ہونے کے بعد وکیل موکل کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا وکیل کا اقرار موکل کے اقرار کے مانند ہوگا، اور موکل کا اقرار چونکہ خود اس پر درست ہے اس لئے وکیل کا اقرار اپنے موکل پر درست ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کا اقرار موکل کے اقرار کے قائم مقام ہوتا ہے اور قصاص ایسی جہت سے وصول نہیں کیا جاتا جو دوسرے کے قائم مقام ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ موکل نے وکیل کو اقرار کا حکم نہ دیا ہو اور بغیر موکل کے ظلم کے وکیل اقرار کا مجب نہیں ہے، اور جب وکیل اقرار کا مجب نہیں ہے تو شبہ کی بنا پر موکل پر وکیل کا اقرار قبول نہ ہوگا۔

توکیل خصومت میں فریق مخالف کی رضا کا اعتبار کیا جائیگا یا نہیں، اقوال فقہاء

وقال ابو حنیفہ لا یجوز التوکیل بالخصومة من غیر رضاء الخصم الا ان یکون المؤکل مریضا او عائنا مسیرة ثلاثة ايام فصاعدا وقال یجوز التوکیل بغیر رضاء الخصم وهو قول الشافعی ولا خلاف فی الحوار اما الخلاف فی اللزوم لهما ان التوکیل تصرف فی خالص حقه فلا یتوقف علی رضاء غیره کالتوکیل بتقاضی الدیون وله ان الجواب مستحق علی الخصم ولهذا یتحضره والس متفاوتون فی الخصومة فلو قبلنا بلزومه یتضرر به فیتوقف علی رضاه کالعبد المشترک اذا کاتبه احدهما یتخیر الآخر بخلاف المریض والمسافر لان الجواب غیر مستحق علیهما هالک ثم کما یلزم التوکیل عنده من المسافر یلزم اذا اراد السفر لتحقق الضرورة ولو كانت المرأة محدرة لم تحر عاداتها بالبروز وحضور مجلس الحاکم قال الرازی یلزم التوکیل لانها لو حضرت لا یمکنها ان تنطق بحقها لحياتها فیلزم توکیلها قال وهذا شیء استحسسه المتأخرون

ترجمہ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضا مندی کے خصومت کا وکیل کرنا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ موکل بیمار ہو یا تین دن کی یا زیادہ کی مدت مسافت پر غائب ہو۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضا مندی کے وکیل کرنا جائز ہے، اور یہی امام شافعی کا قول ہے، اور جب نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ لازم ہونے میں اختلاف ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا محض اپنے حق میں تصرف ہے تو وہ غیر کی رضا مندی پر موقوف نہ ہوگا جیسے قرض وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خصم پر جواب دہی لازم ہے اس وجہ سے مدعی خصم کو قضی کی مجلس میں حاضر کرانے گا۔ اور خصومت میں دونوں کی حالتیں متفاوت ہیں، پس اگر ہم اس کے لزوم کے قائل ہو گئے تو اس سے دوسرے کو ضرر پہنچے گا، لہذا اس کی رضا مندی پر موقوف نہ جیسے عبد مشرک، جب اس کو ایک مالک نے مکاتب کیا تو دوسرے کو اختیار ہوگا۔ برخلاف بیمار اور مسافر کے کیونکہ یہاں ان دونوں پر جواب دہی لازم نہیں ہے۔ پھر جسے امام ابو حنیفہ نے نزدیک مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے ویسے ہی جب سفر کا ارادہ نہ کرے تو لازم ہوتی ہے کیونکہ نہ وقت تحقیق ہے اور اگر وہی پردہ نشین ہو اس کی عادت باہر نکلنے اور مجلس حاکم میں حاضر ہونے کے نہ ہوتی

ابوہریراء نے کہا کہ اس کا وکیل کرنا لازم ہے، اس کے وہ حاضر ہو بھی گئی تو اس کے لئے شرم کی وجہ سے، اپنے حق کے ساتھ کلام کرنا ممکن نہ ہو، لہذا اس کا وکیل کرنا لازم ہوگا۔ مصنف نے کہا کہ اس قول کو متاخرین نے تحسن قرار دیا ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ نے کہا کہ بغیر خصم کی رضا مندی کے خصومت کا وکیل کرنے کے جو ز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ دینا چاہیے کہ ابوہریراء نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضا مندی کے خصومت کا وکیل کرنا ناجائز ہے، مؤکل خواہ مدعی ہو خواہ مدعی علیہ ہو، مرد ہو یا عورت۔ یہ وہ نہیں جو یہ غیر پر وہ نہیں، بارہ ہو یا شیبہ ہو۔ یعنی اگر مدعی نے بغیر مدعی علیہ کی رضا مندی کے خصومت (مقدمہ کی پیروی) کا وکیل کیا تو اسے ناجائز قرار دیا اور اگر مدعی علیہ نے بغیر مدعی کی رضا مندی کے خصومت (جواب دہی) کیسے کیا تو بھی ناجائز ہے۔ اس مؤکل پر یہ تین دن یا تین دن سے زائد مدت کی مسافت پر غائب ہو تو اس کے واسطے بغیر خصم کی رضا مندی کے وکیل کرنا ناجائز ہے۔ بیماری سے مراد کسی بیماری اور مصیبت بیماری ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ یہ بیماری مراد ہے جس کے ساتھ جانور پر سوار ہر قرضی کی مجلس میں حاضر ہونا تکلیف یا قتل و حرمت سے مرض بڑھنے کا اندیشہ ہو۔

صاحبین نے کہا کہ بغیر خصم کی رضا مندی کے وکیل کرنا ناجائز ہے یہی قول امام شافعی کا ہے اور اسی کے قائل امام مالک، اور امام احمد ہیں۔ صاحب مدنیہ فرماتے ہیں کہ حضرات امام صاحب اور صاحبین کے درمیان تو وکیل بالخصومت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ لزوم میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر مؤکل نے بغیر خصم کی رضا مندی کے کسی کو خصومت کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا امام صاحب اور صاحبین تینوں کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن لزوم میں اختلاف ہے۔ یعنی امام صاحب کے نزدیک یہ تو وکیل لازم نہ ہوگی بلکہ خصم کے رد کرنے سے رد ہو جائے گی، اور خصم کے رد کرنے کے بعد اگر وکیل قرضی کی عدالت میں خصومت پیش کرے گا تو خصم پر قرضی کی عدالت میں نہ جانے دن، روز کا ورنہ جواب دینا لازم ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ تو وکیل لازم ہوگی، یعنی خصم کے رد کرنے سے تو وکیل رو نہیں ہوگی بلکہ خصم پر قرضی کی عدالت میں حاضر ہو کر وکیل کی پیش کردہ خصومت کا جواب دینا لازم ہوگا۔

صاحب ہدایہ کی اس تقریر پر کہ اختلاف لزوم میں ہے قدوری کی عبارت لا یحوز التوکیل بالخصومة لا یلزم کے معنی میں ہو۔ یعنی جواز بول کر لزوم مراد یا یہ ہے اور عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضا مندی کے وکیل بالخصومت لازم نہ ہوگی، مگر یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا تین دن یا تین دن سے زائد مسافت پر غائب ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضا مندی کے تو وکیل بالخصومت لازم ہو جائے گی۔

بہر حال امام صاحب کے نزدیک بغیر خصم کی رضا مندی کے تو وکیل بالخصومت لازم نہیں ہوتا بلکہ خصم کے رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے۔ یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا مسافر ہو۔ صاحبین کے نزدیک بغیر خصم کی رضا مندی کے تو وکیل بالخصومت لازم ہو جاتی ہے، خصم کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتی ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا خاص اپنے حق میں تصرف ہے کیونکہ مؤکل نے خصومت کا وکیل کیا ہے یا جواب دہی کا وکیل کیا ہے، اور جواب دہی اور خصومت خاص مؤکل کا حق ہے اور اپنے خاص حق میں تصرف کرنا کسی دوسرے کی رضا مندی پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا خصومت کیسے وکیل کرنا خصم کی رضا مندی پر موقوف نہ ہوگا، جیسے قرضوں کو وصول کرنے کیسے وکیل کرنا قرضہ روں کی رضا مندی پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ مؤکل کا قرضہ وصول کرنے کیسے وکیل کرنا خاص اپنے حق میں تصرف ہے لہذا یہ تو وکیل قرضہ داروں کی

قرضہ قرض خواہ کا ایک معلوم اور ثابت حق ہے۔ وکیل، قرضدار کو ضرر پہنچنے کے بغیر اس پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اسے قرضہ وصول کرنے کیلئے بغیر قرضدار کی رضامندی کے وکیل کرنا جائز ہے۔

یہ بات کہ امام صاحب کے نزدیک مؤکل اگر بیمار یا مسافر ہو تو اس کیلئے بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل کرنا کیوں جائز ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مؤکل (مدعی علیہ) اگر بیمار ہو تو بیماری کی وجہ سے اس پر جواب دہی واجب نہیں ہے اور اگر مسافر ہو تو غیبت کی وجہ سے جواب دہی واجب نہیں ہے۔ اور جب ان پر کسی کیلئے جواب دہی واجب نہیں ہے تو انہوں نے وکیل بنا کر خاص اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اس سے مدعی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ بھی نہیں کیا ہے۔ پس بیمار اور مسافر کے پیش نظر وکیل کرنے سے کسی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہیں ہے اور خاص اپنے حق میں تصرف ہے تو ان کا یہ تصرف خصم کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔ بلکہ بغیر اس کی رضامندی کے جائز ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جس طرح بغیر خصم کے رضامندی کے مسافر کی طرف سے وکیل کرنا جائز ہے۔ اسی طرح جب مؤکل سفر کا ارادہ کرے تو بھی بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل کرنے کی ضرورت متحقق ہے لیکن قرضی اس کے ارادہ سفر میں اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ بلکہ اس کے رفتاے سفر سے دریافت کرے گا یا اسے وعدہ سفر کا انتظار کرے گا یعنی اگر اس کا ارادہ سفر درست معلوم ہو تو اس کی طرف سے وکیل قبول کرے گا ورنہ نہیں۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر کوئی عورت پردہ نشین ہو اس کی عادت باہر نہ نکلنے کی ہو اور نہ قرضی کی مجلس میں حاضر ہونے کی ہو تو امام ابو بکر احمد بن ارازی نے فرمایا کہ ایسی عورت کی طرف سے بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل لازم ہو جائے گی کیونکہ اگر وہ عداوت میں حاضر بھی ہوئی تو چونکہ و شرم و حیا کی وجہ سے بول نہیں سکے گی اور اس کا حق ضائع ہو جائے گا اس لئے اس کا وکیل کرنا جائز اور لازم ہو جائے گا اسی کو علماء متاخرین نے مستحسن قرار دیا ہے۔

وکالت کی شرائط میں ایک شرط یہ ہے کہ مؤکل صاحب تصرف ہو اور اس پر احکام لازم ہوتے ہوں

قال ومن شرط الوكالة ان يكون المؤكل ممن يملك التصرف ويلزمه الاحكام لان الوكيل يملك التصرف من جهة المؤكل فلا بد من ان يكون المؤكل مالكا ليمكنه من غيره وبشرط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده لانه يقوم مقام المؤكل في العبارة فيشترط ان يكون من اهل العبارة حتى لو كان صبا لا يعقل او مجنونا كان التوكيل باطلا

ترجمہ اور وکالت کی شرط میں سے یہ ہے کہ مؤکل ایسا شخص ہو جو تصرف کا اختیار رکھتا ہو اور اس پر احکام لازم ہوتے ہوں۔ اس لئے کہ وکیل کو مؤکل کی طرف سے تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ ہذا ضروری ہے کہ مؤکل خود اس تصرف کا مالک ہوتا کہ دوسرے کو اس کا مالک کر سکے اور یہ بھی شرط ہے کہ وکیل ایسا آدمی ہو جو عقد کو سمجھتا ہو اور اس کا قصد کرتا ہو۔ کیونکہ وکیل عبارت بیان کرنے میں مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لہذا وکیل کا اہل عبارت سے ہونا شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر وکیل ایسا شخص ہے جو یا دیوانہ ہو تو وکیل باطل ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے وکالت کی دو شرطیں ذکر کی ہیں ان میں سے ایک شرط کا مؤکل کے اندر پایا جانا ضروری ہے اور

ایک شرط کا وکیل کے اندر پایا جانا ضروری ہے پہلی شرط یہ ہے کہ مؤکل ایسا شخص ہو جس کو خود تصرف کا اختیار حاصل ہو اور اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہوں۔

دلیل یہ ہے کہ وکیل نائب ہونے کی وجہ سے ولایت صرف مؤکل ہی کی طرف سے حاصل کرتا ہے اور مؤکل ہی کی طرف سے تصرف پر قادر ہوتا ہے اور جو شخص خود کسی چیز پر قادر نہ ہو وہ دوسرے کو کس طرح قدرت دے سکتا ہے۔ لہذا مؤکل کا خود بھی تصرف پر قادر ہونا ضروری ہے تاکہ وہ دوسرے یعنی وکیل کو اس پر قدرت دے سکے۔

علامہ بدرالدین نے مؤکل کے صاحب تصرف ہونے اور اس کے ذمہ احکام لازم ہونے کو مؤکل کے اندر ایک شرط شمار کیا ہے۔ مگر امام ابن البہائم صاحب فتح القدیر نے ان کو مؤکل کے اندر دو شرطیں شمار کیا ہے۔

۱۔ مؤکل صاحب تصرف ہو یعنی تصرف کا اختیار اس کو حاصل ہے۔

۲۔ اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہیں۔

یہ دوسری شرط بھی مجبور اور عہد مجبور (جس کو تجارت وغیرہ کی اجازت نہ ہو) سے احتراز ہے کیونکہ ان کے ذمہ احکام لازم نہیں ہوتے۔ چنانچہ ان دونوں نے کوئی چیز خریدی تو یہ اس کے مالک نہ ہوں گے۔ یعنی عقد ثراء ان کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔ پس جب یہ دونوں اپنی خرید کردہ چیز کے مالک نہیں ہوتے تو کسی چیز کی خرید و فروخت کیلئے ان دونوں کا وکیل کرنا کیسے درست ہوگا؟ بہر حال متن کی مذکورہ عبارت دو شرطیں ہوں یا دونوں کا مجموعہ ایک شرط ہو۔

سوال یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مؤکل کے اندر یہ شرط لگانا کہ مؤکل خود بھی تصرف کا اختیار رکھتا ہو۔ یہ صاحبین کے قول کی بناء پر تو درست ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک مسلمان کا ذمی کو خمر اور خنزیر کی بیع یا ثراء کا وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ شرط درست نہیں ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک مسلمان کا ذمی کو بیع خمر اور ثراء خمر کا وکیل کرنا جائز ہے۔ حالانکہ مسلمان (مؤکل) خود اس تصرف کا مالک نہیں ہے۔ یعنی مسلمان شراب کی خرید و فروخت کا شرعاً مجز نہیں ہے۔ اسی طرح حرم (حاست احرام میں) حلال آدمی یعنی غیر محرم کو شکار کی بیع کا وکیل کر سکتا ہے۔ لیکن مؤکل خود اس کا مالک نہیں ہے۔

جواب حضرت امام صاحب کے قول پر اس کا جواب یہ ہے کہ مؤکل کے تصرف کا مالک ہونے سے مراد یہ ہے کہ مؤکل اصل تصرف کا مالک ہو اگرچہ کسی جگہ عارض نہی کی وجہ سے تصرف کرنا ممنوع ہو۔ پس اصل کے اعتبار سے مسلمان کیلئے شراب کی خرید و فروخت جائز ہے۔ چنانچہ نہی سے پہلے شراب کی خرید و فروخت جائز تھی۔ اگرچہ عارض نہی یعنی اللہ اور رسول اللہ ﷺ کے منع کرنے سے شراب کی خرید و فروخت مسلمان کیلئے منع ہو گئی ہے۔ اسی طرح محرم اصل کے اعتبار سے شکار کی خرید و فروخت کا مالک ہے۔ اگرچہ عارض نہی یعنی رسول اللہ ﷺ کے منع کرنے سے ممتنع ہو گئی۔

بہر حال جب مسلمان اصل کے اعتبار سے شراب کی خرید و فروخت کا مالک ہے اور محرم شکار کی خرید و فروخت کا مالک ہے تو مؤکل کا مالک تصرف ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مالک تصرف ہونے سے مراد یہ ہے کہ مؤکل کیلئے جنس تصرف کی شرعاً اہلیت ہو یعنی ایسے طریقہ پر ماقبل،

بالغ ہو کہ حکم تصرف اس پر لازم ہو جائے۔ پس مؤکل اگر عاقل بالغ ہو تو اس کے لئے دوسرے کو وکیل کرنا جائز ہے۔ اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کیونکہ مسلمان کیلئے شراب کی خرید و فروخت کا ممنوع ہونا اور محرم کیلئے شکار کی خرید و فروخت کا ممنوع ہونا اس کی اہلیت کو ختم نہیں کرتا ہے۔

دوسری شرط جس کا وکیل میں پایا جانا ضروری ہے۔ یہ ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو عقد کے معنی اور مفہوم کو سمجھتا ہو یعنی یہ سمجھتا ہو کہ بیع سالب ہے اور شراء جالب ہے یعنی بیع کی وجہ سے بیع سے بائع کی ملک مسلوب ہو جاتی ہے اور شراء کی وجہ سے مشتری کیلئے ملک بیع حاصل ہو جاتی ہے اور غبن یسر اور غبن فاحش سے واقف ہو اور وکیل اس عقد کا قصد کرتا ہو یعنی عقد کرنے میں ہزل کرنے والا نہ ہو بلکہ قصد کرنے والا ہو۔

دلیل یہ ہے کہ عبارت بیان کرنے اور کلام کرنے میں وکیل مؤکل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ ہذا وکیل کے اندر عبارت بیان کرنے کی اہلیت اور لیاقت کا ہونا ضروری اور شرط ہے اور عبارت بیان کرنے کی اہلیت چونکہ عقل مخیر کے ذریعہ ہوتی ہے اسلئے وکیل کا عاقل ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر وکیل غیر عاقل بچہ ہو یا مجنون ہو تو یہ تو وکیل باطل ہوتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

آزاد، عاقل، بالغ یا ماذون کیلئے اپنے ہم مثل کو وکیل بنانا جائز ہے

واذا وكل الحر العاقل البالغ او الماذون مثلهما جاز لان المؤكل مالك للتصرف والوكيل من اهل العبارة وان وكل صبيًا محجورًا يعقل البيع والشراء او عبداً محجورًا جاز ولا يتعلق بهما الحقوق وتعلق بمؤكلهما لان الصبي من اهل العبارة الا ترى انه يفد تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالک له وانما لا يملكه في حق المولى والتوكيل ليس تصرفاً في حقه الا انه لا يصح منهما التزام العهدة اما الصبي لقصور اهليته والعبد لحق سيده فتلزم المؤكل وعن ابى يوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البائع ثم علم انه صبي او مجنون او محجور له خيار الفسخ لانه دخل في العقد على ظن ان حقوقه تتعلق بالعاقلة فاذا ظهر خلافه يتخير كما اذا عثر على عيب

ترجمہ اور اگر آزاد عاقل، بالغ نے یا ماذون نے اپنے مثل کو وکیل کیا تو جائز ہے اسلئے کہ مؤکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل اہل عبارت میں سے ہے۔ اور اگر اس نے مجبور بچہ کو جو بیع اور شراء کو سمجھتا ہے یا غلام مجبور کو وکیل کیا تو جائز ہے اور ان دونوں کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوں گے۔ البتہ ان کے مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اسلئے کہ بچہ اہل عبارت میں سے ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ عاقل بچہ کا تصرف اسکے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتا ہے اور غلام اپنی ذات پر تصرف کی لیاقت رکھتا ہے۔ تصرف کا مالک ہے صرف اس کو مولیٰ کے حق میں تصرف کا اختیار نہیں ہے۔ اور تو وکیل مولیٰ کے حق میں تصرف نہیں ہے۔ مگر ان دونوں کی طرف سے عہدہ لازم تو صحیح نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال بچہ تو اس کی ولایت قاصر ہونے کی وجہ سے اور غلام اس کے مولیٰ کے حق کی وجہ سے پس (یہ حقوق) مؤکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ مشتری اگر بائع کا حال نہ جانتا ہو پھر اس کو معلوم ہوا کہ وہ بچہ یا مجنون یا مجبور غلام ہے تو اس کیلئے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ اسلئے کہ مشتری عقد میں اس گمان کے ساتھ داخل ہوا تھا کہ اس کے حقوق عاقل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ پس

بہ اس کے خلاف خارج ہوا تو وقتاً فوقتاً جیسے جب وہ شیخ کے عیب پر مطلع ہوا ہو۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ اگر آزاد، عاقل، بالغ، نے یا عبد، ذون لہ فی التجارة نے یا ایسے بچہ نے جو بیع و شراء کے معنی کو سمجھتا ہے۔ ورمذون لہ فی التجارة ہے۔ کسی اپنے درجہ کے آدمی کو وکیل یا قویہ وکیل کرنا صحیح ہے۔ صاحب عنایہ نے کہا کہ جب اپنے ہم مثل کو وکیل کرنا جائز ہے تو اپنے سے اچھی حالت کے انسان کو وکیل کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا عقلی طور سے اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں اور تینوں جائز ہیں۔

۱۔ اپنے ہم مثل کو وکیل کرنا جیسے آزاد، عاقل، بالغ کو یا عبد، ذون لہ کا عبد، ذون کو وکیل کرنا۔

۲۔ اپنے سے اچھی حالت کے آدمی کو وکیل کرنا جیسے عبد، ذون لہ کا کسی آزاد، عاقل، بالغ کو وکیل کرنا۔

۳۔ اپنے سے کم تر کو وکیل کرنا جیسے آزاد آدمی کا عبد، ذون کو وکیل کرنا۔

تینوں صورتوں کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں مؤکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل اہل عبارت میں سے ہے اور اس وکالت میں مؤکل تصرف کا مالک ہو اور وکیل اہل عبارت میں سے ہو تو وہ وکالت درست ہوتی ہے۔ لہذا مذکورہ تین صورتوں میں بھی وکالت درست اور جائز ہوگی۔

صاحب قدوری نے کہا کہ اگر کسی آزاد، عاقل، بالغ نے کسی ایسے مجبور علیہ (غیر، ذون لہ) بچہ کو وکیل کیا جو بیع و شراء کے معنی کو سمجھتا ہو یا مجبور علیہ (غیر، ذون لہ) غلام کو وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا جائز ہے لیکن ان دونوں کیساتھ حقوق بیع متعلق نہیں ہوتے بلکہ ان کے مؤکلوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اسی کے قائل امام احمد ہیں۔ امام شافعی نے فرمایا کہ صبی مجبور علیہ اور عبد مجبور علیہ کو وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے صحیح ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ مؤکل تصرف کا مالک ہو اور احکام میں لازم ہوتے ہوں۔ دوم یہ کہ وکیل عقد کے معنی اور مفہوم سے واقف ہو اور عبارت بیان کرنے کا اہل ہو۔ یہاں الحمد للہ دونوں شرطیں موجود ہیں۔ کیونکہ مؤکل آزاد، عاقل، بالغ ہونے کی وجہ سے تصرفات کا بھی مالک ہے اور اس پر احکام عقد بھی لازم ہوتے ہیں۔ لہذا وکیل صبی عاقل ہے اور صبی عاقل عبارت بیان کرنے کا اہل ہوتا ہے۔ چنانچہ صبی عاقل کا تصرف اس کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتا ہے۔ پس جب صبی عاقل عبارت بیان کرنے کی لیاقت رکھتا ہے اور وکیل ہونے کیلئے یہی ضروری ہے تو صبی عاقل کا وکیل ہونا درست اور جائز ہے اور رہا غلام تو وہ بھی تصرف کا مالک ہے اور اپنی ذات پر تصرف کا حق رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر غلام اپنے اوپر کسی کیلئے مال کا قرار کر لے تو آزاد ہونے کے بعد اس پر وہ مال لازم ہو جاتا ہے اور غلام کا اپنے اوپر قصاص اور حدود کا اقرار کرنا درست ہے۔ بہر حال غلام اپنی ذات پر تصرف کا اہل ہے اگرچہ مولیٰ کے حق میں تصرف کا مالک نہیں ہے اور مؤکل کی طرف سے کسی غلام کو وکیل کرنا اسکے مولیٰ کے حق میں تصرف نہیں ہے۔ کیونکہ وکیل کی صحت وکیل کی عبارت اور اہلیت کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور ان دونوں باتوں میں غلام آدمی ہونے کی حیثیت سے اصل حریت پر باقی ہے۔ یعنی ان دونوں باتوں میں غلام آزاد کے مانند ہے۔ پس جب غلام اپنی ذات پر تصرف کا مالک ہے اور تو وکیل مولیٰ کے حق میں تصرف بھی نہیں تو غلام کو وکیل بنانا درست ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صبی اور غلام پر ولی ذمہ دارن لاؤ نہیں ہوگی۔ صبی پر تو اس لئے کہ عدم بوج کی وجہ سے اس کی اہلیت اور لیاقت ناقص ہے اور غلام پر اس لئے کہ اس کے مولیٰ و ضرر ہوگا۔ ہذا مولیٰ

سے حق و وجہ سے موٹی سے ضرر دور کرنے کیسے غلام پر بھی کوئی ذمہ داری اگوتہ ہوگی۔ بہر حال جب صبی اور غلام پر کوئی ذمہ داری اگوتہ نہیں ہوتی تو ان دونوں کے ساتھ حقوق متعلق نہ ہوں گے۔ بلکہ ان دونوں کے موکلوں کے ساتھ حقوق متعلق ہوں گے۔

حضرت امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر خرید کرتے وقت مشتری کو بائع (وکیل بالبیع) کا حال معلوم نہ ہو۔ تاکہ وہ آزاد، مائل، بالغ، یا نہیں پھر بعد میں معلوم ہوا کہ بائع صبی ہے یا مجنون ہے یا عبد مجبور یا یہ ہے تو ان صورتوں میں مشتری کو نقد بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ مشتری نے عقد شراء کا معاملہ اس مان کے ساتھ کیا تھا کہ اس عقد کے جملہ حقوق عاقد (وکیل بالبیع) کے ساتھ متعلق ہوں گے لیکن جب اس کے خلاف ظاہر ہوا اور پتہ چلا کہ اس عقد کے حقوق عاقد (وکیل بالبیع) کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ اس کے موکل کے ساتھ متعلق ہیں تو وصف مرغوب فیہ کے فوت ہونے کی وجہ سے اس کی رضا مندی مختل ہوئی۔ اور جب رضا مندی مختل ہوئی تو اس کا اختیار حاصل ہوگا۔ خواہ فسخ کرے خواہ باقی رکھے۔ جیسا کہ مشتری اگر خرید کرنے کے بعد بیع کے عیب پر مطلع ہوا تو مشتری کو خیار عیب کے تحت بیع فسخ کرنے کا پورا پورا اختیار ہے۔

فوائد یہاں عبارت میں تین لفظ مذکور ہیں، صبی، مجنون، مجبور اس عبارت کو اگر درست مان لیا جائے تو مجنون سے مراد وہ ہے جس کو کبھی کبھار افاقہ ہو جاتا ہے اور وہ بیع و شراء کے مفہوم کو سمجھتا ہے۔ پس اس صورت میں مجنون کا حکم وہی ہوگا جو صبی مجبور اور عبد مجبور کا ہے لیکن صاحب ہدایہ کے تحریر کردہ نسخہ کے حاشیہ پر مجنون کی جگہ مجبور کا لفظ ہے یعنی عبارت اس طرح ہے انہ صبی محجور اور مدہ نسفی کی کافی میں عبارت اس طرح ہے ثم علم انہ صبی محجور او مجبور جازلہ الفسخ بظاہر یہی معلوم ہوتا کہ مجنون کا لفظ عبارت میں غلط لکھ دیا گیا ہے۔

ہر وہ عقد جس کی نسبت وکیل اپنی طرف کرے اس کے حقوق وکیل سے متعلق ہونگے

والعقد الذی یعقده الوکلاء علی ضربین کل عقد یضیعه الوکیل الی نفسه کالبیع والاجارة فحقوقه تتعلق بالوکیل دون المؤکل وقال الشافعی تتعلق بالمؤکل لان الحقوق تابعة لحکم التصرف والحکم وهو المملک یتعلق بالمؤکل فکذا توابعه وصار کالرسول والوکیل فی النکاح ولما ان الوکیل هو العاقد حقیقة لان العقد یقوم بالكلام وصحة عبارته لکونه آدمیا وكذا حکما لانه یتستغنی عن اضافة العقد الی المؤکل ولو کان سفیرا عنه لما استغنی عن ذالک کالرسول واذا کان کذا لک کان اصیلا فی الحقوق فیتعلق حقوق العقد به ولہذا قال فی الکتاب یسلم المبیع ویقبض الثمن ویطالب بالثمن اذا اشتری ویقبض المبیع ویخاصم فی العیب ویخاصم فیہ لان کل ذالک من الحقوق والمملک یثبت للمؤکل خلافاً عنه اعتباراً للتوکیل السابق کالعبد یتہب ویصطاد ویحتطب هو الصحیح قال وفی مسألة العیب تفصیل لذكره ان شاء اللہ تعالیٰ

ترجمہ وہ عقد جس کو وکیل لوگ منعقد کرتے ہیں دو قسم پر ہے۔ ہر وہ عقد جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسے بیع اور اجارہ پس اس کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ موکل کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہ حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اسلئے کہ حقوق حکم تصرف کے تابع ہیں اور حکم یعنی ملک موکل کے ساتھ متعلق ہے۔ پس اسی طرح اس کے تابع بھی اور وکیل، ایچی اور وکیل فی

النکاح کے مانند ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا درحقیقت وکیل ہے اسلئے کہ عقد کلام کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس کی عبارت کا صحیح ہونا اسکے آدمی ہونے کی وجہ سے ہے اور اسی طرح حکما کیونکہ وہ عقد کو مؤکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی ہے اور اوروکیل، مؤکل کی طرف سے سفیر ہوتا تو اس سے مستغنی نہ ہوتا جیسے ایچی اور جب ایسا ہے تو وکیل حقوق میں امیل ہوا۔ ہذا حقوق عقد اسی سے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اسی وجہ سے کتاب میں کہا کہ وکیل، بیع سپرد کرے اور ثمن پر قبضہ کرے اور جب خریدا ہو تو اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور بیع پر قبضہ کرے اور عیب کے سلسلے میں وکیل سے مخصوص کیا جائے گا اور وکیل عیب کے سلسلے میں مخصوص کرے گا۔ کیونکہ یہ سب باتیں حقوق میں سے ہیں اور مؤکل کیسے ملک وکیل کا نائب ہو کر ثابت ہوں۔ تو وکیل سابق پر نظر کرتے ہوئے جیسے غلام بہہ قبوں کرے اور شکار کرنے اور لکڑیاں جمع کرے۔ یہی صحیح ہے۔ مصنف نے کہا کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ وہ عقود جن کو وکیل نوک منعقد کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ایک وہ عقد جس کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

۲۔ دوم وہ عقد جس کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

پہلی قسم کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرے اور اس کا منسوب کرنا صحیح ہو اور مؤکل کی طرف منسوب کرنے سے بے نیاز ہو جیسے بیع اور اجارہ تو اس عقد کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوں گے اور مؤکل کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے۔ یعنی اس عقد کے حقوق کی ذمہ داری وکیل پر عائد ہوگی نہ کہ مؤکل پر۔ مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ پر یہ چیز فروخت کی تو بیع سپرد کرنا وکیل کے ذمہ ہے۔ علامہ ابن الہمام نے اس ضابطہ پر نقض وارد کرتے ہوئے کہا کہ وکیل اگر صبی مجبور علیہ ہو یا عبد مجبور علیہ ہو تو ان دونوں کے عقد کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اگرچہ عقد کو وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسا کہ مغلطہ شدہ مسئلہ میں گذرا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عقد کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنی حقوق عقد کی ذمہ داری مؤکل پر عائد ہوتی ہے نہ کہ وکیل پر۔ اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقوق عقد، حکم تصرف یعنی ملکیت کے تابع ہیں اور حکم یعنی ملکیت مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ یعنی اگر تصرف عقد وکیل بالبیع نے کیا تو مؤکل ہی ثمن کا مالک ہوگا اور اوروکیل بالشراء نے تصرف عقد کیا تو مؤکل ہی بیع کا مالک ہوگا۔ بہر حال ملکیت مؤکل کیلئے ثابت ہوتی ہے اور جب ملکیت مؤکل کے لئے ثابت ہوتی ہے تو اس کے توابع یعنی حقوق عقد بھی مؤکل کیسے ثابت ہوں گے اور مؤکل ہی کے ساتھ متعلق ہوں گے اور اس قسم میں وکیل، ایچی اور وکیل بالنکاح کے مانند ہو گیا اور ایچی اور وکیل بالنکاح بالاتفاق حقوق عقد کے ذمہ دار نہیں ہوتے۔ یعنی حقوق نہ ایچی کی طرف لوٹتے ہیں اور نہ وکیل بالنکاح کی طرف لوٹتے ہیں۔ پس اسی طرح اس قسم میں بھی حقوق عقد وکیل کی طرف عود نہ کریں گے بلکہ مؤکل کی طرف عود کریں گے۔ ایچی کی مثال خالد نے حامد کو شاہد کے پاس بھیجا۔ حامد نے پیغام پہنچایا کہ خالد نے پیغام دیا ہے کہ میں نے تیرا گھوڑا ایک سو روپیہ میں خریدا اور شاہد نے منظور کیا، تو ایچی یعنی حامد کے ساتھ کوئی حق متعلق نہ ہوگا یعنی اس کی کچھ ذمہ داری نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل بالنکاح ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اور اسی

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مؤکل کیسے ملک ثابت کرنے کا یہ طریقہ بوط برد باس کا طریقہ ہے ان و اکثر حنف نے پسند کیا ہے۔ شمس امامہ سرخسی نے کہا کہ طریقہ اصح ہے اور مصنف ہدایہ نے بھی فرمایا کہ یہی صحیح ہے لیکن شیخ ابو الحسن کرخی نے فرمایا کہ خریدنے کی وجہ سے ملک تو ابتداء وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے لیکن پھر مؤکل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ پس جب امام کرخی کے نزدیک ملک ابتداء وکیل کیسے ثابت ہوتی ہے تو ملک سے تابع ہو و حقوق عقد بھی وکیل کیسے ثابت ہوں گے۔ اور مؤکل کیسے ثابت نہ ہوں گے۔

حاصل یہ کہ شیخ ابو طر برد باس کے نزدیک وکیل کے کسی چیز کو خریدنے کی وجہ سے ملک ابتداء ہی مؤکل کیسے ثابت ہوتی ہے۔ لیکن اصلہ نہیں بلکہ وکیل کی نیابت میں اور امام کرخی کے نزدیک ملک ابتداء تو وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے لیکن پھر مؤکل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

ابوط برد باس کے قول کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وکیل نے اپنی منکوحوہ کو خریداجود دوسرے کی باندی بیایا اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریداجود دوسرے کا غلام ہے تو نہ یہ نکاح فاسد ہوتا ہے اور نہ وہ ذی رحم محرم اس پر آزاد ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مشتری یعنی وکیل کے لئے ملکیت ثابت نہیں بلکہ ابتداء ہی مؤکل کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے اگرچہ وکیل کی نیابت میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ اگر وکیل کیسے ملک ثابت ہو جاتی تو پہلی صورت میں اس کا نکاح فاسد ہو جاتا۔ اسلئے کہ ملک یمین سے ملک نکاح فاسد ہو جاتا ہے اور دوسری صورت میں خرید کردہ غلام آزاد ہو جاتا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مُحَرَّمٍ عَنِّي عَلَيْهِ

صاحب فتح اقدیر اور صاحب عنیہ نے اہ مشافعی کی دلیل کا جواب اور وکیل کیسے حقوق عقد ثابت کرنے کیسے اس طرح دلیل بیان کی ہے کہ وکیل کے تصرف کی دو جہتیں ہیں۔

۱۔ وکیل کے کلام سے تصرف کا حاصل ہونا۔

۲۔ تصرف میں مؤکل کی طرف سے وکیل کا نائب ہونا۔

اب اگر ہم نے جہت اولی کا اعتبار کرتے ہوئے ملک اور حقوق دونوں وکیل کیلئے ثابت کر دی جیسا کہ قیاس کا تقاضہ ہے تو مؤکل کا اس کو وکیل کرنا باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل، وکیل نہیں رہے گا بلکہ اصل ہو جائے گا۔ حالانکہ وکیل تصرف میں مؤکل کا نائب ہے اور اکیل نہیں ہے اور اگر ملک اور حقوق دونوں مؤکل کیسے ثابت کر دیں تو وکیل کا عقد کیسے کلام کرنا باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ عقد وکیل ہی کے کلام سے حاصل ہوا ہے۔ پس دونوں جہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے ملک تو مؤکل کیسے ثابت کی ہے۔ کیونکہ وکیل بنانے سے ملکیت حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے۔

اسی کی طرف مصنف ہدایہ نے اعتبار التوکیل السابق سے اشارہ کیا ہے اور حقوق وکیل کیلئے ثابت کئے ہیں۔ پس ثابت ہو گیا عقد کی اس قسم اول میں حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اور مؤکل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مسئلہ عیب میں قدرے تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ باب الوکالة بالبيع والشراء کے تحت بیان کریں گے۔

فانتظروا انی معکم من المنتظرین

ہر وہ عقد جس کی نسبت وکیل اپنے مؤکل کی طرف کرتا ہے اس کے حقوق مؤکل سے متعلق ہوں گے۔

قال وكل عقد يضيئه الى مؤكده كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد فان حقوقه تتعلق بالمؤكل دون الوكيل فلا يطالب وکیل الزوج بالمهر ولا يلزم وکیل المرأة تسليمها لان الوكيل فيها سفير محض الا ترى انه لا يستغنى عن اضافة العقد الى المؤكل ولو اضافه الى نفسه كان النكاح له فصار كالرسول وهذا لان الحكم فيها لا يقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فيتلاشى فلا يتصور صدور صدوره من شخص وثبت حكمه لغيره فكان سفيرا

ترجمہ اور ہر وہ عقد جو وکیل اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرتا ہے۔ جیسے نکاح، خلع اور صلح عن دم العمد تو اس کے حقوق مؤکل سے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ پس شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور عورت کے وکیل پر عورت کو پیہ دار نہ لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ ان معاملات میں وکیل محض سفیر ہے یا نہیں دیکھتے ہو کہ وکیل، مؤکل کی طرف عقد کو منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہے اور اگر وکیل عقد نکاح کو اپنی طرف منسوب کرے گا تو نکاح وکیل کا ہوگا۔ پس وکیل اپنی بے مانند ہو گیا اور یہ اسنے کہ ان عقود میں حکم سبب سے جدا نیکی کو قبول نہیں کرتا ہے اسنے کہ وہ اسقاط ہے تو وہ مضحمل ہو جاتا ہے۔ ہذا اس کا صدور ایک شخص سے اور اس کے حکم کا ثبوت دوسرے شخص کیلئے ممکن نہیں ہے پس وکیل سفیر ہوا۔

تشریح دوسری قسم یعنی جس عقد کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس کیلئے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کو وکیل مؤکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی نہ ہو بلکہ مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہو تو اس کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ یعنی جملہ حقوق عقد کا ذمہ دار مؤکل ہوگا اور وکیل ذمہ دار نہ ہوگا۔ مثلاً نکاح، خلع وغیرہ اور صلح عن دم العمد ان کے حقوق مؤکل کی طرف عود کریں گے۔ نہ کہ وکیل کی طرف۔ چنانچہ عقد نکاح میں اگر کوئی شخص شوہر کی طرف سے وکیل ہو تو مہر کا مطالبہ شوہر (مؤکل) سے کیا جائے گا، نہ کہ وکیل سے اور اگر عورت کی طرف سے ہو تو عورت کا سپرد کرنا وکیل پر لازم نہ ہوگا۔ بلکہ خود عورت پر اپنے آپ سپرد کرنا لازم ہوگا۔ اور عقد خلع میں اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو تو بدل خلع کا مطالبہ وکیل سے نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ عورت سے کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر کی طرف سے وکیل ہو تو بدل خلع کے مطالبہ کا حق شوہر کو ہوگا نہ کہ وکیل کو۔

اسی طرح صلح عن دم العمد میں اگر اولیائے مقتول کی طرف سے دلیل ہو تو قاتل سے بدل صلح قصاص کے مطالبہ کا حق وکیل کو نہ ہوگا بلکہ اولیائے مقتول کو ہوگا اور اگر قاتل کی طرف سے وکیل ہو تو بدل قصاص کا مطالبہ قاتل سے کیا جائے گا۔ نہ کہ وکیل سے۔ ان عقود میں حقوق مؤکل کے ساتھ اسلئے متعلق ہوں گے کہ ان عقود میں وکیل محض سفیر اور معبر ہوتا ہے اور سفیر وہ شخص کہلاتا ہے جو دوسرے کا کلام نقل کرے اور اس کی حکایت کرے اور جو شخص دوسرے کا کلام نقل کرتا ہے اس پر دوسرے کے کلام کے احکام لازم نہیں ہوتے۔ جیسے اگر خالد نے شاہد کا وہ کلام نقل کیا جس کلام سے شاہد نے حد کو تہمت لگائی تھی تو اس نقل کلام کی وجہ سے خالد نہ تو قذف (تہمت لگانے والے) شمار ہوگا۔ اور نہ خالد پر قذف کے احکام (حد قذف وغیرہ) لازم ہوں گے۔ پس اسی طرح مذکورہ عقود میں چونکہ وکیل محض سفیر اور مؤکل کے کلام کا ناقل ہے۔ اسلئے مذکورہ عقود کے احکام اور حقوق کا ذمہ دار وکیل نہ ہوگا۔ بلکہ مؤکل ہوگا۔ اور مذکورہ عقود میں وکیل کے سفیر محض

ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وکیل، موکل کی طرف عقد منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہے بلکہ یہ کہے گا کہ میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا ہے اور اگر وکیل نے نکاح کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا۔ مثلاً عورت سے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا تو یہ وکیل کا نکاح ہو گا نہ کہ موکل کا اور جب وکیل کا نکاح ہو تو یہ وکالت کے حکم سے خارج ہو گیا۔ حالانکہ ہمارا کلام وکالت میں ہے بہر حال جب اس قسم میں نقد و موکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہے اور اپنی طرف منسوب کرنے کا مجب نہیں ہے تو معوم ہوا کہ ان عقود میں وکیل کی حیثیت محض سفیر اور موکل کا کلام نقل کرنے والے کی ہے اس سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو اس قسم ثانی میں وکیل کی حیثیت ایسی ہے جیسا کہ قسم اول میں ایٹچی کی حیثیت ہے اور قسم اول کے تحت گذر چکا کہ رسالت کی صورت میں احکام، رسول (ایٹچی) کی طرف عود نہیں کرتے بلکہ مرسل کی طرف عود کرتے ہیں۔ پس اسی طرح قسم ثانی میں احکام وکیل کی طرف عود نہیں کریں گے بلکہ موکل کی طرف عود کریں گے۔

وهذا لان الحكم فيها الخ سے صاحب ہدایہ نے پہلی عقلی دلیل کی لم اور علت کو بیان فرمایا ہے کیونکہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ کی یہ عادت ہے کہ موصوف جب ایک عقلی دلیل کے بعد دوسری عقلی دلیل (وهذا لان سے) کر کرتے ہیں تو اس دوسری دلیل سے پہلی دلیل کی لم اور علت کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے یعنی پہلی دلیل، دلیل انی ہوتی ہے اور دوسری دلیل، دلیل لمی ہوتی ہے۔

علامت کے ذریعہ کسی چیز کے وجود کو سمجھنا دلیل انی کہلاتا ہے جیسے کسی کے رونے سے اس کے غمزہ ہونے کو سمجھنا اور کسی علت کے وجود سے معلول کے وجود کو سمجھنا دلیل لمی کہلاتا ہے۔ جیسے وجود نار سے وجود حرارت کو اور وجود شمس سے وجود ضوء کو سمجھنا۔ (توضیح منطق موفہ مولانا عبد الرحیم)

پس جب مصنف ہدایہ نے قسم ثانی میں موکل کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہونے پر دلیل انی بیان فرمائی ہے یعنی اس قسم ثانی میں وکیل کا سفیر محض ہونا اور موکل کی طرف عقد منسوب کرنے سے مستغنی نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ حقوق عقد موکل کی طرف عود کریں گے۔ نہ کہ وکیل کی طرف تو اب اسکے بعد وهذا لان الحكم الخ سے وکیل کے سفیر محض ہونے کی لم اور علت یعنی دلیل لمی کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اس دوسری قسم میں وکیل کے سفیر محض ہونے کی لم اور علت یہ ہے کہ نکاح وغیرہ دوسری قسم کے عقود میں حکم سبب سے جدا نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ نکاح (سبب) تو منعقد ہو جائے لیکن خیار شرط کی وجہ سے حکم (ملک بضع) شوہر کیلئے ثابت نہ ہو جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے بلکہ سبب (نکاح) کے ساتھ ساتھ حکم بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اس دوسری قسم کے عقود میں حکم سبب سے اسلئے جدا نہیں ہوتا کہ ان عقود میں سبب اسقاط کے قبیلہ سے ہے۔ چنانچہ عقد خلع اور صلح عن دم العمد کا اسقاط کے قبیلہ سے ہونا تو ظاہر ہے۔ بایں طور کہ شوہر عقد خلع میں بضع سے اپنی ملکیت کو ساقط کرتا ہے اور صلح عن دم العمد میں اولیائے مقتول اپنا حق قصاص ساقط کرتے ہیں۔ اور نکاح اسقاط کے قبیلہ سے اسلئے ہے کہ آدم کی تمام بیٹیاں یعنی عورتیں اصل کے اعتبار سے آزاد ہیں اور ان کا آزاد ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ نکاح وغیرہ کی وجہ سے ان کا کوئی شخص مالک نہ ہو۔ لیکن شریعت اسلام نے بقائے نسل کی خاطر آزاد ہونے کے باوجود نکاح کی وجہ سے اس پر ایک گونہ ملکیت کو ثابت کیا ہے۔ پس جو مالکیت عورت کیلئے بطریق اصالت حریت کی وجہ سے ثابت تھی۔ نکاح کے ذریعہ عورت نے اس کو ساقط کر دیا ہے اس اعتبار سے نکاح بھی اسقاط کے قبیلہ سے ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بضع میں اصل حرمت ہوتی ہے لیکن نکاح اس حرمت کو ساقط کر دیتا ہے بہر حال نکاح بھی اسقاط کے قبیلہ سے

ہے۔ خلاصہ یہ کہ قسم ثانی سے متعلق تمام عقود میں سبب اسقاط کے قبیلہ سے ہے یعنی مذکورہ عقد نکاح وغیرہ از قبیل اسقاط ہیں اور جب سبب یعنی مذکورہ عقود اسقاط کے قبیلہ سے ہیں اور ساقط ہونے والی چیز انتہائی مضحکہ اور کمزور ہوتی ہے تو اس قسم ثانی میں یہ ممکن نہیں ہوگا کہ سبب یعنی عقد تو اصلاً ایک آدمی سے صادر ہو اور اس کا حکم دوسرے کیلئے ثابت ہو اور اس طرح مسبب اور حکم کے درمیان فصل واقع ہو جیسا کہ قسم اول میں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایک چیز وکیل کے حق میں ساقط ہو پھر ثانی منتقل ہو کر موکل کے حق میں ساقط ہو۔ اسلئے کہ ساقط شدہ چیز عود نہیں کرتی الا یہ کہ کوئی جہید سبب پایا جائے۔ پس جب یہ بات ہے تو قسم ثانی میں وکیل کے واسطے سے عقد بھی موکل سے صادر ہوگا اور حکم بھی موکل ہی کیلئے ثابت ہوگا اور جب عقد (سبب) کا صدور بھی موکل سے ہوا ہے اگرچہ وکیل کے واسطے سے ہوا ہے اور حکم بھی اسی کیلئے ثابت ہوا ہے تو وکیل محض سفیر اور موکل کی طرف سے کلام کا نقل کرنے والا ہوگا۔ اس سے زیادہ وکیل کی کوئی حیثیت نہ ہوگی۔

دوسری قسم کے نظائر

والضرب الثانی من اخواته العتق علی مال والكتابة والصلح عن الانکار فاما الصلح الذی هو جار مجری البیع فهو من الضرب الاول و الوکیل بالهبة والتصدق والاعارة والايداع والرهن والاقرض سفیر ایضا لان الحکم فیها یثبت بالقبض وانه یلاقی محلاً مملو کا للغير فلا یجعل اصیلاً وکذا اذا کان الرکیل من جانب الملتزم وکذا الشریکة والمضاربة الا ان التوکیل بالاستقراض باطل حتی لا یثبت المملک للموکل بخلاف الرسالة فیہ

ترجمہ۔ اور دوسری قسم کے نظائر میں سے مال پر آزاد کرنا، مکاتبت کرنا اور صلح عن الانکار کرنا ہے۔ بہر حال وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہے تو وہ قسم اول سے ہے اور بہت کرنے کیلئے، صدقہ کرنے کیلئے، عاریتہ دینے کیلئے، ودیعت کے طور پر دینے کیلئے، رہن رکھنے کیلئے، اور قرض دینے کیلئے وکیل بھی سفیر ہے اسلئے کہ ان مسئلوں میں حکم قبضہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور قبضہ ایسے محل کے ساتھ ملتی ہے جو دوسرے کا مملوک ہے۔ لہذا وکیل کو اصیل نہیں بنایا جاسکتا ہے اور ایسے ہی اگر ان چیزوں کے چاہنے والے کی طرف سے وکیل ہو اور اسی طرح شرکت اور مضاربت کیلئے مگر قرضہ کرنے کیلئے وکیل کرنا باطل ہے۔ حتیٰ کہ موکل کیلئے ملک ثابت نہ ہوگی۔ برخلاف قرض لینے کیلئے اپنی بھیجے کے۔

تشریح..... صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ قسم ثانی کے نظائر بہت سے مسائل ہیں۔

- ۱۔ اپنا غلام مال کے عوض آزاد کرنے کیلئے وکیل کرنا مثلاً آقا کسی آدمی سے کہے کہ تو میرا غلام اس قدر مال کے عوض آزاد کر دے۔
- ۲۔ اپنے غلام سے مکاتبت کرنے کیلئے وکیل کرنا مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے عقد کتبت کرنے کیلئے کسی کو وکیل کیا۔
- ۳۔ صلح عن الانکار کیلئے وکیل کرنا مثلاً مدعی نے کچھ دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس دعویٰ کا انکار کیا۔ مگر مدعی علیہ مدعی سے صلح کیلئے آمادہ ہو گیا اور صلح کیلئے کسی کو وکیل مقرر کیا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ صلح عن الاقرار چونکہ بیع کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اسلئے وہ قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ یعنی صلح عن الاقرار میں

حقوق دیل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ منوکل کے ساتھ اور صلح من الاقرار بیع کے قائم مقام اسلئے ہوتی ہے کہ اس میں مبادلہ مال بمال ہوتا ہے اور جب صلح من الاقرار میں مبادلہ مال بمال ہوتا ہے تو اس کا حکم وہی ہوگا۔ جو بیع کا ہوتا ہے اور بیع کا حکم وہ ہے جو قسم اول میں بیان کیا گیا ہے۔ یعنی حقوق عقد وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

۴۔ بہ بیع دیل و قرض من مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ تو میرا یہ غلام فلاں کو ہبہ کر دے۔

۵۔ صدقہ دینے کیلئے دیل و قرض من مثلاً کسی سے کہے کہ تو میرا یہ غلام فلاں کو صدقہ کر دے۔

۶۔ عاریتہ دینے کیلئے دیل و قرض من مثلاً یہ کہے کہ تو میری یہ کتاب فلاں شخص کو عاریتہ دے دے۔

۷۔ ودیعت رکھنے کیلئے دیل و قرض من مثلاً یہ کہے کہ تو میرا مال فلاں کے پاس ودیعت رکھ دے۔

۸۔ رہن رکھنے کیلئے وکیل کرنا مثلاً یہ کہے کہ تو میرا یہ گھوڑا فلاں کے پاس رہن رکھ دے۔

۹۔ قرض دینے کیلئے وکیل کرنا مثلاً یہ کہے کہ تو میرا یہ روپیہ فلاں کو قرض دے دے۔

ان تمام مسائل میں وکیل وغیرہ محفل ہوگا۔ اور حقوق منوکل کی طرف سے عود کریں گے۔

۱۰۔ تین مسئلوں کی دیل یہ ہے کہ یہ تینوں عقد اسقاط کے قبضہ سے ہیں۔ اس طور پر کہ حقیقی علی مال اور مکاتبت میں مولیٰ اپنی ملکیت و مال قبضہ کرتا ہے۔ اور صلح من الاقرار میں مدعی عیہ نسومت و دفع اور اسقاط کرتا ہے۔ پس جب یہ تینوں عقود اسقاط کے قبضہ سے ہیں۔ تو ان کا قسم ثانی کے عقد (نکاح وغیرہ) کے مانند ہوگا۔ یعنی قسم ثانی کی طرح ان میں بھی وکیل وغیرہ محفل ہوگا۔ اور اس کے ساتھ حقوق متعلق نہ ہوں گے۔ بلکہ منوکل کے ساتھ متعلق ہوں گے اور جب ان تینوں مسائل کا حکم قسم ثانی کے حکم کے مانند ہے تو ان مسائل کا حکم قسم ثانی کی نظیر قرار دینا بالکل درست ہے۔

۱۱۔ باقی چھ مسائل کی دیل یہ ہے کہ ان عقود میں حکم محفل قبضہ سے ثابت ہو جاتا ہے یعنی بہن کی صورت میں شی، مہوہوب پر مہوہوب نہ کے قبضہ کرنے سے بہن کا حکم یعنی مہوہوب نہ کا مالک ہونا اور تصرف کا حق حاصل ہو جانا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور صدقہ کی صورت میں مال صدقہ پر متصدق عیہ (جس پر صدقہ کیا گیا) کے قبضہ کرنے سے صدقہ کا حکم یعنی متصدق عیہ کی ملکیت اور حق تصرف حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور عاریت کی صورت میں جب مستعیر (عاریت پر لینے والا) شی مستعد پر قبضہ کرتا ہے تو مال کا حکم یعنی شی، مستعد سے نفع اٹھانے کا حق مستعیر کے لئے حاصل ہو جاتا ہے اور ودیعت کی صورت میں مودع (امین) جب مال ودیعت پر قبضہ کرتا ہے تو ودیعت کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ یعنی مودع پر ودیعت کے مال کی حفاظت کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بغیر تعدی کے مال ودیعت اگر ہلاک ہو گیا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔

۱۲۔ رہن کی صورت میں شی، مرہونہ پر مرہن کے قبضہ کرنے سے رہن کا حکم مرہن کیلئے ثابت ہو جاتا ہے۔ رہن کا حکم یہ ہے کہ مرہن شی، مرہونہ کی حفاظت کرے اور اگر رہن سے قرضہ نہ وصول ہو سکے تو مرہن بذریعہ قرضہ شی، مرہونہ سے قرضہ وصول کرنے کا مجاز ہے۔ اور قرضہ دینے کی صورت میں مستند قرض (قرضہ لینے والا) قبضہ کرتے ہی قرضہ کے مال میں تصرف کا مجاز ہے یہی قرضہ کا حکم ہے۔ ہم حال مذکورہ عقود میں حکم قبضہ کرتے ہی ثابت ہو جاتا ہے اور قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا جو غیر وکیل یعنی منوکل کا مملوک ہے تو اس عقد کا حکم

بھی ایسے ہی محل میں ثابت ہوگا جو غیر وکیل یعنی موکل کا مملوک ہے اور جب مذکورہ عقود کا حکم ایسے محل میں ثابت ہوا ہے جو غیر وکیل یعنی موکل کا مملوک ہے تو ان عقود میں وکیل اصیل نہ ہوگا۔ کیونکہ جس محل پر قبضہ واقع ہوا ہے اس کے اعتبار سے وکیل اجنبی ہے اور جب ان عقود میں وکیل اصیل نہیں ہے تو وہ سفیر اور مالک (موکل) کی طرف سے محض کلام نقل کرنے وال ہوگا۔ اور وکیل جب ان عقود میں محض سفیر اور معبر ہے تو حقوق عقد بھی وکیل کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے۔ بلکہ موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اس سے برخلاف وہ عقود جو کلام سے منعقد ہوتے ہیں اور قبضہ پر موقوف نہیں ہوتے۔ جیسے بیع وغیرہ تو وکیل ان میں اصیل ہے کیونکہ وکیل کلام اور کلام کرنے میں اصیل ہے اور وکیل کا کلام وکیل کا مملوک ہے۔ پس جب وکیل کا کلام اس کا مملوک ہے اور وہ کلام کرنے میں اصیل ہے اور کلام کرنے میں محض ہوئے کی وجہ سے ان عقود میں اصیل ہے تو ان عقود کے حقوق وکیل ہی کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ موکل کے ساتھ۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر ہبہ، صدقہ، عاریۃ، ودیعت، رہن، قرضہ مانگنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہے۔ یعنی اس صورت میں بھی حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ قرضہ مانگنے والے وکیل رنہ باطل ہے یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو میرے لئے فلاں سے قرض لے اور قرض مانگنے میں تو میرا وکیل ہے تو یہ وکیل باطل ہے کیونکہ اس صورت میں موکل نے وکیل کو دوسرے کے پاس میں تصرف کا امر کیا ہے۔ حالانکہ دوسرے کے پاس میں تصرف کا حکم رنہ باطل نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرضہ لینے والا قرضہ کا بدلہ اپنے ذمہ لازم کرتا ہے۔ پس قرضہ مانگنے والے وکیل نے قرضہ لینے کا مطلب یہ ہے کہ موکل وکیل سے کہتا ہے کہ تو بدلہ قرض مثلاً ایک سو روپیہ اپنے ذمہ لازم کر۔ اور اس کا عوض باطل یعنی اس قرض میرے سے ہوگا۔ یعنی قرض تو میرے سے ہوگا اور اس کا بدلہ تجھ پر لازم ہوگا۔ یہ یہاں بھی جیسے کوئی شخص دوسرے سے کہتا ہے فلاں آدمی کی فلاں چیز فروخت کر دے اس شرط پر کہ اس کا ثمن میرے سے ہوگا۔ حالانکہ یہ تو وکیل بالبیع باطل ہے۔ پس اسی پر قیاس کر کے تو وکیل با استقراض بھی باطل ہے اور جب قرضہ مانگنے کیلئے وکیل رنہ باطل ہے تو اگر وکیل نے قرضہ مانگ بھی لیا تو اس کا مالک موکل نہ ہوگا۔ بلکہ خود وکیل ہوگا اور اگر وکیل کے پاس سے مال قرض ہلاک ہو گیا تو وہ وکیل کا مال ہلاک ہوگا نہ کہ موکل کا مال اور اگر قرضہ لینے کی کوئی بیانیہ تودرست ہے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ مجھ کو فلاں آدمی نے تیرے پاس قرضہ لینے کیسے بھیجا ہے۔ تو یہ درست ہے چنانچہ مقرض (مرسل الیہ) نے اگر قرضہ دے دیا تو قرضہ مانگنے والے یعنی مرسل کیلئے ملک ثابت ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر عقد شرکت یا عقد مضاربت کیلئے کسی کو وکیل کیا تو اس عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہوگا اور حقوق عقد موکل کی طرف عود کریں گے نہ کہ وکیل کی طرف، وکیل محض سفیر و معبر ہوگا۔

موکل مشتری سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں

ان واذا طالب المؤکل المشتري بالثمن فله ان يمنعه اياه لانه اجسی عن العقد وحقوقه لما ان الحقوق الى العاقد فان دفعه اليه جاز ولم يكن للوکیل ان يطالبه به تانيا لان نفس الثمن المقبوض حقه وقد وصل اليه ولا فائدة في الاخذ منه ثم الدفع اليه ولهذا لو كان للمشتري على المؤکل دين يقع المقاصة ولو كان له عليهما دين يقع المقاصة بدين المؤکل ايضا دون دين الوکیل وبدين الوکیل اذا كان وحده يقع المقاصة عند ابي حنيفة ومحمد لما انه يملك الابرء عنه عدهما ولكنه يضمنه للمؤکل في الفصلين

ترجمہ اور اگر مؤکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا تو مشتری ایسے مؤکل کو ثمن دینے سے منع کر دینے کا اختیار ہے اسلئے کہ مؤکل عقد اور حقوق عقد سے اجنبی ہے کیونکہ حقوق عقد کی طرف راجح ہوتے ہیں۔ پھر اگر مشتری نے مؤکل کو ثمن دے دیا تو جائز ہے اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے۔ اور دوبارہ مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے۔ اسلئے کہ نفس ثمن جس پر مؤکل نے قبضہ کیا ہے۔ مؤکل ہی کا حق ہے اور وہ مؤکل کو پہنچ گیا ہے اور مؤکل سے لے کر پھر مؤکل کو دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور کسی وجہ سے اگر مشتری کا مؤکل پر قرضہ ہو تو مقصد واقع ہو جائے گا اور اگر مشتری کا مؤکل اور وکیل دونوں پر قرضہ ہو تو مؤکل کے قرضہ سے مقصد واقع ہو گا نہ کہ وکیل کے قرضہ سے اور اگر وکیل پر قرضہ ہو تو طرفین کے نزدیک وکیل کے قرضہ سے مقصد واقع ہو گا۔ کیونکہ طرفین کے نزدیک وکیل مشتری کو ثمن سے بری کرنے کا مالک ہے لیکن وکیل دونوں صورتوں میں مؤکل کیسے ثمن کا ضامن ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل یا بیع مقرر کیا۔ پھر وکیل نے کسی کو وہ سامان فروخت کر دیا جس کو بیچنے کا وکیل بیان کیا تھا۔ پس اگر مؤکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا تو مشتری کو یہ اختیار ہے کہ وہ ثمن دینے سے انکار کر دے۔ حضرت امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک مشتری انکار کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیونکہ ان حضرات کے نزدیک حقوق عقد مؤکل کی طرف دیتے ہیں نہ کہ وکیل کی طرف اور جب ان کے نزدیک حقوق عقد مؤکل کی طرف لوٹے ہیں تو مؤکل ہی مشتری سے ثمن وصول کرنے کا مجاز ہے اور جب مؤکل ہی ثمن وصول کرنے کا مجاز ہے تو مؤکل کے مطالبہ ثمن کرنے پر مشتری کو انکار کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک حقوق عقد، عقد یعنی وکیل کی طرف دیتے ہیں اور مؤکل عقد اور حقوق عقد کے سلسلہ میں بالکل اجنبی ہے۔ اسلئے مؤکل مشتری سے ثمن کے مطالبہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اور جب مؤکل ثمن کے مطالبہ کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ مطالبہ کرتا ہے تو مشتری کو حق ہے کہ وہ ثمن دینے سے انکار کر دے جیسے کوئی شخص وضو کرنے والے کو سلام نہ کرے لیکن اس کے باوجود اگر سلام کیا تو متوضی و حق ہے کہ وہ جواب نہ دے۔ صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر مؤکل کے مطالبہ کرنے پر مشتری نے مؤکل کو ثمن دے دیا تو یہ بھی جائز ہے اور اس صورت میں وکیل ایسے مشتری سے دوبارہ ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ اگر کسی نے کسی کو عقد تصرف کا وکیل یا تو مؤکل کا قبضہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ لیکن کیونکہ عقد صرف قبضہ سے جائز ہوتا ہے۔ پس عقد صرف میں قبضہ ایجاب و قبول کے مرتبہ میں ہے۔ ہذا اگر وکیل ایسے قبول کا حق ثابت ہو اور مؤکل قبول کرے تو یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر قبضہ کا حق وکیل کیلئے ثابت ہو اور مؤکل قبضہ کرے تو یہ بھی ناجائز ہوگا اور عقد صرف کے مدوہ دوسری بیوع میں مؤکل کے قبضہ کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ثمن جس پر مؤکل نے قبضہ کیا ہے مؤکل ہی کا حق ہے اور وہ مؤکل کو پہنچ گیا۔ اور جب ایسا ہے تو اب مؤکل سے لے کر پھر مؤکل کو دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے جتنی یہ خصم دیا جائے کہ مشتری مؤکل سے لے کر وکیل کو دے۔ پھر وکیل مؤکل کو دے اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے جو مقصود تھا وہ حاصل ہو گیا جتنی مؤکل کو اس کا حق پہنچ گیا ہے۔ چونکہ ثمن جس پر مؤکل نے قبضہ کیا ہے مؤکل ہی کا حق ہے۔ اسلئے اگر مشتری کا بقدر ثمن مؤکل پر قرضہ ہو تو مقصد واقع ہو جائے گا۔ مثلاً مشتری کے ذمہ ایک ہزار روپیہ ثمن ہے اور مشتری کا مؤکل پر ایک ہزار روپیہ قرض ہے تو یہ برابر برابر ہو جائے گا۔ یعنی نہ مشتری کا مؤکل پر کچھ رہے گا اور نہ مؤکل کا مشتری پر کچھ رہے گا اور مؤکل کو وکیل سے کچھ ثمن لینے کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری کا مؤکل اور وکیل دونوں پر قرضہ ہو تو مؤکل کے قرضہ کے ساتھ مقصد واقع ہو گا نہ کہ وکیل کے قرضہ کے ساتھ۔ مثلاً مشتری کے ذمہ ایک ہزار روپیہ ثمن ہے اور مشتری کا ایک ہزار روپیہ مؤکل پر قرض ہے اور ایک ہزار روپیہ وکیل پر

قرض ہے تو ایک ہزار روپیہ شمن اور وہ ایک ہزار روپیہ جو مؤکل پر قرض ہے ان کے درمیان مقاصد واقع ہوگا۔ یعنی مؤکل اور مشتری دونوں برابر، برابر ہو جائیں گے۔ نہ مؤکل کا مشتری پر کچھ رہے گا اور نہ مشتری کا مؤکل پر کچھ رہے گا اور مؤکل کو وکیل سے چھ شمن وغیرہ لینے کا حق بھی نہ ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مقاصد نام ہے ابراء بالعوض کا یعنی بری کر دینے کا نام مقاصد ہے اور اس کو ابراء، بغیر العوض پر قیاس کیا جائے گا۔ پس اگر مؤکل اور وکیل دونوں نے ایک ساتھ مشتری کو شمن سے بری کیا تو مشتری مؤکل کے بری کرنے سے تبری ہوتا ہے نہ کہ وکیل کے بری کرنے سے۔ چنانچہ اس صورت میں مؤکل، وکیل سے شمن وغیرہ کچھ رجوع کرنے کا مجب نہیں ہوتا۔ بہرحال جب ابراء، بغیر العوض میں مؤکل کا بری کرنا معتبر ہے نہ کہ وکیل کا تو ابراء بالعوض یعنی مقاصد میں بھی مؤکل کے قرضہ سے عوض ابراء اور مقاصد معتبر ہوگا نہ کہ وکیل کے قرضہ سے عوض۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر وکیل کے قرضہ کے ساتھ مقاصد قرار دیں تو اس صورت میں اس کی ضرورت پڑے گی کہ وکیل اپنے پاس سے مؤکل کو شمن ادا کرے اور اگر مؤکل کے قرضہ کے ساتھ مقاصد قرار دیں تو اس کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔ پس مسافت کو کم کرنے کیلئے مؤکل کے قرضہ کے ساتھ مقاصد قرار دیا گیا اور اگر مشتری کا قرضہ تنہا وکیل پر ہو تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک وکیل کے قرضہ کے ساتھ مقاصد واقع ہوگا۔ کیونکہ وکیل طرفین کے نزدیک مشتری کو شمن سے بلا عوض بری کر دینے کا مالک ہے اور جب وکیل بدعوض مشتری کو شمن سے بری کر دیتے گا، ملک ہے تو مقاصد یعنی ابراء، بالعوض کا، ملک بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ پس ابراء، بالعوض کو ابراء، بلا عوض پر قیاس کیا گیا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ وکیل مشتری کو بلا عوض بری کرے یا بعوض بری کرے دونوں صورتوں میں وکیل اپنے مؤکل کیلئے مقدار شمن کا ضامن ہوگا۔

یہی بات کہ طرفین کے نزدیک وکیل بلا عوض مشتری کو شمن سے بری کر دینے کا، ملک کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل کے حق میں ابراء نام ہے قبضہ کے حق کو ساقط کرنے کا اور قبضہ خالص وکیل کا حق ہے۔ چنانچہ مؤکل اگر وکیل کو قبضہ کرنے سے منع کرنا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا اور اگر مؤکل خود قبضہ کرنا چاہے تو اس کو یہ حق بھی نہیں ہے۔ پس وکیل، مشتری کو قبضہ شمن سے بری کرنے میں خالص اپنے حق کو ساقط کرنے والا ہے اور اپنا حق ساقط کرنے کا ہر شخص مجب ہے۔ لہذا وکیل مشتری کو بری کرنے کا مجب ہے اور جب وکیل بلا عوض مشتری کو بری کرنے کا مالک ہے تو بلا عوض بری کرنے یعنی مقاصد کرنے کا حق ساقط کرنے کا

بدرجہ اولیٰ، ملک

مختار ہوگا۔ مگر چونکہ وکیل نے قبضہ کرنے کا حق ساقط کر دیا۔ اور اسکی وجہ سے مؤکل اپنے شمن وصول کرنے کا دروازہ بند ہو گیا۔ کیونکہ مؤکل کو مشتری کی طرف سے شمن پر قبضہ کرنے کا کوئی حق نہیں ہوتا اسلئے وکیل، مؤکل کیلئے مقدار شمن کا ضامن ہوگا۔ جیسے راہن اگر اپنے عہد مرہون کو آزاد کر دے تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ عہد مرہون راہن ہی کی ملک ہے۔ اگرچہ مرہون کے قبضہ میں ہے لیکن چونکہ غلام کی مالیت سے مرہون کیلئے اپنا قرضہ وصول کرنا ناممکن ہو گیا۔ اسلئے راہن، مرہون کیلئے مقدار قرض کا ضامن ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف نے فرمایا کہ وکیل مشتری کو بلا عوض بری کر دینے کا، ملک نہیں ہے کیونکہ مشتری کے ذمہ میں جو شمن ہے وہ مؤکل کی ملک ہے پس وکیل کا مشتری کو بری کرنا غیر یعنی مؤکل کی ملک میں بجا اجازت تصرف کرنا ہے اور بجا اجازت کسی کی ملک میں

تہذیب زمانہ نہیں ہے۔ لہذا وکیل کا مشق تو برقی زمانہ بھی جا زمانہ ہوگا۔ جیسے وکیل کا شمن پر قبضہ کرنے پر مشق کی وجہ سے زمانہ نہیں ہے۔ بہر حال جب وکیل کیلئے ابراہیم بلعوض جا زمانہ نہیں ہے تو ابراہیم بالعوض یعنی مقاصد بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے جا زمانہ ہوگا۔

باب الوكالة بالبيع والشراء — فصل فی الشراء

ترجمہ یہ باب خرید و فروخت کی وکالت کے بیان میں ہے۔ پہلی فصل خریدنے کے بیان میں۔

تشریح چونکہ وکالت کے ابواب میں سب سے زیادہ کثیر الوقوع اور سب سے زیادہ ضرورت کی چیز وکالت بالبيع والشراء ہے۔ اس لئے وکالت بالبيع والشراء کے احکام پہلے ذکر کئے گئے۔ اور شراء کے ذریعہ چونکہ ملک بیع کا اثبات ہوتا ہے۔ اور بیع کے ذریعہ اس کا ازالہ ہوتا ہے اور ازالہ اثبات کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے شراء سے متعلق احکام پہلے ذکر کئے گئے اور بیع کی وکالت کے احکام بعد میں ذکر کئے گئے ہیں۔ علامہ ابن الہمام نے فصل فی الشراء کی اس وجہ سے تہذیب کو پسند نہیں فرمایا اور تا پسندیدگی کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ شراء جس طرح بیع کے اندر اثبات ملک کی خبر دیتا ہے۔ اسی طرح شمن سے ملک زائل کرنے کی خبر بھی دیتا ہے اور بیع جس طرح بیع سے ملک زائل کرنے کی خبر دیتا ہے۔ اسی طرح شمن میں اثبات ملک کی خبر بھی دیتا ہے۔ اسی وجہ سے علماء نے کہا ہے کہ شراء جالب للمبیع اور سالب للشمن ہے اور بیع جالب للشمن اور سالب للمبیع ہے یعنی شراء کے ذریعہ بیع کو حاصل کیا جاتا ہے اور شمن کو اپنی ملک سے نکالا جاتا ہے۔ بہر حال اثبات اور ازالہ پر وکالت کرنے میں شراء اور بیع دونوں برابر ہیں اور جب دونوں برابر ہیں تو وکالت بالشراء کو مقدم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

مناسب وجہ یہ ہے کہ شراء کے مسائل بھی کثیر الوقوع ہیں اور ان کی ضرورت بھی زیادہ پیش آتی ہے۔ کیونکہ اشیاؤ کو دوسرے کو اپنے گھرانے پینے اور پہننے کی چیزوں کو خریدنے کیلئے وکیل بناتے ہیں اور فروخت کرنے کیلئے اس درجہ میں وکیل نہیں بناتے۔ پس وکالت بالشراء کے احکام چونکہ کثیر الوقوع ہیں اور ان کی ضرورت بھی زیادہ پڑتی ہے، اس لئے وکالت بالشراء کے احکام وکالت بالبيع کے احکام پر مقدم کیا گیا۔

وکیل بالشراء کو جنس اور صفت یا جنس اور انتہائی شمن بتانا ضروری ہیں

ومن وكل رجلا بشراء شيء فلا بد من تسمية جنسه وصفته او جنسه ومبلغ ثمنه ليصير الفعل المؤكل به معلوما فيمكنه الايتمار الا ان يوكله وكالة عامة فيقول ابتع لي ما رأيت لاند فوض الامر الى رايه فاي شيء يشتريه يكون ممثلا والاصل فيه ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا لان مبسب التوكيل على التوسعة لانه استعانة وفي اعتبار هذا الشرط بعض الحرج وهو مدفوع

ترجمہ اور اگر کسی نے کسی آدمی کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل کیا تو اس شے کی جنس اور صفت یا اس کی جنس اور اس کا انتہائی شمن بیان کرنا ضروری ہے تاکہ جس کام کیلئے وکیل کیا گیا ہے وہ معلوم ہو سکے اور تعمیل حکم ممکن ہو سکے۔ مگر یہ کہ اس کو وکالت عامہ سے وکیل کرے اور کہے کہ میرے لئے وہ چیز خریدے جس کو تو مناسب خیال کرے۔ اس لئے کہ وکیل نے معاملہ اس کی رائے کے سپرد کر دیا ہے۔ پس جس چیز کو وہ خریدے گا حکم کی تعمیل قرار پائے گا اور اس میں ضابطہ یہ ہے کہ وکالت میں ستمنا تھوڑی سی جہالت برداشت ہو جاتی ہے جیسے وصف کا

مجہوں ہونا۔ اسلئے کہ توکیل کا مدار توسع پر ہے کیونکہ وکالت مدد کا طلب کرنا ہے اور اس شرط کا اعتبار کرنے میں کچھ حرج بھی ہے اور اس کو شرعاً دور کر دیا گیا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی غیر معین چیز کے خریدنے کا وکیل کیا تو موکل کیسے ضروری ہے کہ وہ اس شے کی جنس بیان کرے یعنی غلام یا ہندی کا ذکر کرے اور اس کی صفت بیان کرے مثلاً یہ کہے کہ وہ ترکی ہو یا ہندی ہو وغیرہ ایک یا موکل اس کی جنس بیان کرے اور اس کے ثمن کی مقدار بیان کرے۔ مثلاً یہ کہے کہ پانچ سو روپیہ کا ایک غلام خرید کرنا۔ ہم نے غیر معین چیز کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر کسی معین چیز کو خریدنے کا وکیل کیا ہو تو اس کی جنس اور صفت بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ یہاں جنس سے منطلقہ ان جنس مراد نہیں ہے بلکہ فقہاء والی جنس مراد ہے۔ منطلقہ کے نزدیک جو چیز نوع ہوتی ہے فقہاء کے نزدیک اس کو جنس کہا جاتا ہے جیسے انسان منطلقہ کے نزدیک نوع ہے اور فقہاء کے نزدیک جنس ہے۔ اسکی پوری تفصیل ”قوت اخیر“ شرح اردو نورالانوار میں خاص النجس، خاص النوع اور خاص المعین کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بہر حال اگر ایک آدمی نے کسی کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ وہ چیز معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر معین ہے تو اس میں جنس وغیرہ کسی چیز کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر غیر معین ہے تو اس کی جنس اور نوع کا بیان کرنا ضروری ہے۔ مثلاً موکل وکیل سے یہ کہے کہ ایک ہندی غلام خرید کر لایا یا ایک ترکی غلام خرید کر لایا اسکی جنس بیان کر دے اور اس کی تخمینی قیمت بیان کر دے۔ مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو روپیہ کے لگ بھگ قیمت کا ایک غلام خرید لا۔

دلیل یہ ہے کہ وہ کام جس کیسے کیا گیا ہے اس کی تعمیل اسی وقت ممکن ہے جبکہ وہ کام معلوم ہو اور وہ کام جنس اور صفت بیان کرنے سے یا جنس اور اسکی قیمت بیان کرنے سے معلوم ہوگا۔ لہذا اس کی جنس اور صفت یا اس کی جنس اور قیمت بیان کرنا ضروری ہے لیکن اگر وکالت عامہ کے طور پر وکیل کیا ہے۔ مثلاً یوں کہے کہ جو چیز مناسب معلوم ہو میرے لئے خرید لاؤ تو اس صورت میں نہ جنس بیان کرنا ضروری ہوگا اور نہ صفت بیان کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ موکل نے معاملہ وکیل کی رائے کے سپرد کیا ہے لہذا وکیل جو چیز خریدے گا موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ باب وکالت کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ وکالت میں استحساناً جہالت یسیرہ (تھوڑی سی جہالت) برداشت ہو جاتی ہے یعنی اگر کوئی خفیف سی بات معلوم نہ ہو تو وکالت صحیح رہتی ہے۔ مثلاً وصف مجہول ہو اور موکل نے کہا کہ ایک غلام خرید کر۔ آؤ۔ تو استحساناً وصف مجہول ہونے کے باوجود وکالت درست رہے گی۔ اگرچہ قیاساً درست نہ ہوگی۔ اور یہی جہالت فاحشہ۔ مثلاً موکل نے کہا کہ ایک جانور خرید لاؤ۔ تو یہ وکالت میں بالکل برداشت نہیں ہوتی نہ قیاساً اور نہ استحساناً۔ جہالت یسیرہ کے برداشت ہونے میں وجہ قیاس یہ ہے کہ توکیل بالبيع والشراء و نفس بیع اور شراء پر قیاس کیا جائے گا۔ کیونکہ وکیل بالبيع موکل کی طرف سے بائع کے مانند ہوتا ہے۔ اور وکیل بالشراء موکل کی طرف سے مشتری کے مانند ہوتا ہے۔ اور بیع اور شراء میں جہالت بالکل برداشت نہیں ہوتی۔ نہ جہالت فاحشہ اور نہ جہالت یسیرہ۔ پس اسی طرح وکالت بالشراء والبيع میں بھی مطلقاً جہالت برداشت نہ ہوگی۔

مجاہد احسان یہ ہے کہ توکیل کا مدار وقوع پر ہے کیونکہ توکیل درحقیقت اپنے کام میں اس سے تہمد و صاحب کرتا ہے اور جہالت نہیں ہے کہ وہ متبادر رہے میں ایک کو نہ حرق ہے۔ حالانکہ شریعت اس سے حرق کو دور فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے لا حرج فی الدین پس حرق و ... نے سنے۔ کات میں جہالت یہ ہے وہ برداشت برائیا جائے گا۔

ایک لفظ کئی جنسوں کا احتمال رکھتا ہو وکالت بالشراء درست نہیں ہے

لہ ان کان اللفظ یجمع احساسا او ما هو فی معنی الاجناس لا یصح التوکیل وان بین التمس لان بدلک التمس یوحد من کل جنس فلا یدری مراد الأمر لفاحش الجهالة وان کان جمعا یجمع انواعا لا یصح الا بیان الثمن او النوع لانه بتقدير التمس بصیر النوع معلوما ویدکر النوع ثقل الجهالة فلا یمع الامتنال مثاله اذا وکله بشرء عند او حاریرة لا یصح لانه یتضمن انواعا فان بین النوع او التمس کالتوکیل او الحسنی او البندی و السیدی او المولود جار و کذا اذا بین التمس لما ذکرناه ولو بین النوع او التمس وله بین صفة الحدود و الردانة و السلطة جاز لانه جهالة مستدرکة و مراده من الصفة المذكورة فی الكتاب النوع

ترجمہ پھر اگر ایسا لفظ ہو جو کئی جنسوں کو شامل ہے یا ایسی چیز کو شامل ہے جو جنسوں کے معنی میں ہے تو توکیل صحیح نہیں ہے۔ اگرچہ ثمن بیان کر دیا ہو کیونکہ اس ثمن کے عوض ہر جنس میں سے پائی جائے گی۔ پس جہالت فاحش ہوئے گی وجہ سے موکل کی مراد معلوم نہ ہوگی۔ اور اگر ایسی جنس ہے جو انواع و اقسام سے ہے تو یہ توکیل صحیح نہ ہوگی مگر ثمن یا نوع بیان کر دینے سے۔ اسلئے کہ ثمن کا اندازہ کرنے سے نوع معلوم ہو جائے گی اور نوع ذکر کرنے سے جہالت کم ہو جائے گی۔ پس یہ جہالت تعمیل حکم کیلئے مانع نہ ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی کو غلام یا باندی خریدنے سے سنے توکیل کیا تو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ بہت سی انواع کو شامل ہے۔ پس اگر نوع بیان کر دی، جیسے ترقی، حبشی، ہندی، سندھی، مولد تو جائز ہے اور ایسے ہی جب ثمن بیان کر دیا ہو۔ اس میں کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور اگر نوع یا ثمن بیان کیا۔ اور جہاں ہونا، راکھ ہونا، اور درمیانی ہونا۔ بیان نہیں کیا تو بھی جائز ہے۔ اسلئے کہ جہالت مستدرک (سیرہ) ہے۔ اور قدوری میں صفت مذکورہ سے مصنف کی مراد نوع ہے۔

تشریح پہلے بیان کیا گیا ہے کہ اگر موکل نے اس چیز کی جنس، نوع اور وصف بیان کر دیے جس کے خریدنے کا اس کو وکیل کیا ہے تو یہ وکالت درست ہے اور اگر ان میں سے کسی کو بیان نہیں کیا بلکہ ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی جنسوں کو شامل ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ تو ایسا (چوپایا) یا کپڑا خرید لیا یا اسلئے ذکر کیا ہے، جو بہت سی جنسوں کو شامل تو نہیں ہے لیکن بہت سی جنسوں کے معنی میں ہے۔ مثلاً دار (مکان) خریدنے کا وکیل کیا یا رقیق (خام، باندی) خریدنے کا وکیل کیا تو یہ وکالت درست نہ ہوگی۔ اگرچہ اس چیز کا ثمن بیان کر دیا ہو۔

وکیل یہ ہے کہ موکل نے جو ثمن بیان کیا ہے اتنی مالیت کی چیز ہر جنس میں موجود ہے۔ مثلاً، موکل نے کہا کہ ایک ہزار روپیہ کی مالیت کا چوپایا خرید لیا تو چوپایا کا طریق زمین پر چلنے والے ہر جاندار پر ہوتا ہے اور ہر جنس میں ایک ہزار روپیہ کی مالیت کا جانور موجود ہے۔ چنانچہ ایک ہزار روپیہ کی مالیت کا بھی ہوتی ہے، بکری بھی ہوتی ہے، بکھور بھی ہوتا ہے، اونٹ بھی ہوتا ہے، بھینس بھی ہوتی ہے۔ پس جب ثمن بیان کرنے سے جہالت دور نہیں ہوتی بلکہ عملی حال باقی ہے تو اس بشیر جہالت کی وجہ سے وکیل موکل کی مراد پر مطلع نہیں ہو سکے گا اور

جب وکیل موکل کی مراد پر مطلع نہیں ہو سکا تو وکیل تعمیل حکم پر بھی قور نہ ہوگا اور جس صورت میں وکیل تعمیل حکم پر قور نہ ہو پونکہ اس صورت میں وکالت درست نہیں ہوتی اسلئے مذکورہ صورت میں توکیل درست نہ ہوگی۔

اور اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی انواع کو شامل ہوتا ہے مثلاً غلام خریدنے کا وکیل کیا یا باندی خریدنے کا وکیل کیا تو یہ وکالت بھی درست نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس کا تخمینہ ثمن بیان کیا یا اس کی نوع بیان کر دی تو یہ توکیل درست ہو جائے گی۔ کیونکہ ثمن بیان کرنے سے نوع معلوم ہو جاتی ہے اور نوع ذکر کرنے سے جہالت کم ہو جاتی ہے۔ پس جب نوع ذکر کرنے سے جہالت کم ہو جاتی تو وکیل تعمیل حکم پر قادر ہوگا۔ اور جب وکیل تعمیل حکم پر قور نہ ہو تو اس صورت میں وکالت بھی درست ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے اس میں بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو غلام خریدنے کیلئے یا باندی خریدنے کیلئے وکیل کیا تو یہ وکالت درست نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ غلام اور لفظ باندی بہت سی انواع کو شامل ہے۔ اسلئے کہ غلام اور باندی ترکی بھی ہوتے ہیں۔ حبشی بھی، ہندی بھی، ہندی بھی، اور مولد بھی اور مولد وہ ہے جو مملکت اسلامیہ میں پیدا ہوا ہو۔ بعض نے کہا کہ مولد وہ عجمی شخص ہے جس نے عرب میں پرورش پائی ہو اور بعض نے کہا کہ مولد وہ ہے جس کا باپ ہندی اور ماں عربی ہو۔

بہر حال لفظ غلام اور لفظ باندی جب بہت سی انواع کو شامل ہے تو جہالت فاحشہ کی وجہ سے وکیل تعمیل حکم پر قادر نہ ہوگا۔ اور جب وکیل کیلئے موکل کے حکم کی تعمیل ناممکن ہوتی ہے۔ تو وکالت درست نہیں ہوتی۔ لہذا مذکورہ صورت میں بھی وکالت درست نہ ہوگی۔ ماں اگر اس کی نوع بیان کر دی۔ مثلاً یہ کہہ کہ ترکی غلام خرید کر لایا حبشی وغیرہ وغیرہ تو یہ توکیل جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر نوع بیان نہیں کی لیکن اس کا تخمینہ ثمن بیان کر دیا تو بھی مذکورہ دلیل کی وجہ سے توکیل درست ہو جائے گی اور اگر موکل نے نوع بیان کر دی یا تخمینہ ثمن بیان کر دیا لیکن اس کا جید ہونا یا ردی ہونا یا درمیانی ہونا بیان نہیں کیا تو بھی توکیل جائز ہے۔ کیونکہ جہالت کی یہ مقدار اتنی کم ہے جس کو وکالت برداشت کریتی ہے اور اتنی مقدار جہالت کی وکالت کے باب میں کوئی پرواہ نہیں کی جاتی۔ لہذا اس جہالت کے باوجود وکالت درست ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ متن میں صفت سے امام قدوری کی مراد نوع ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ وکالت با شرا کیلئے ہی جنس اور نوع کا بیان کرنا ضروری ہے اور یہ بات بیان کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آتی۔ تاکہ صاحب قدوری کا کلام صاحب ہدایہ کے کردہ قعدہ شرعیہ کے موافق ہو جائے اور تمام مشائخ کی تصریحات کے موافق ہو جائے کیونکہ مشائخ نے جنس اور نوع کا بیان کرنا ہی ضروری قرار دیا ہے۔

وکیل بالشراء کو کہا کہ میرے لئے کپڑا یا چوپایہ یا مکان خرید تو وکالت جہالت فاحشہ کی وجہ سے باطل ہے

وفي الجامع الصغير من قال لاخر اشترى ثوبا او دابة او دارا فالو كالة باطلة للجهالة الفاحشة فان الدابة في حقيقة اللغة اسم لما يدب على وجه الارض وفي العرف يطلق على الخيل والحمار والغفل فقد جمع احناسا وكذا الثوب لانه يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء ولهذا لا يصح تسميته مهرا وكذا الدار تشمل ما هو في معنى الاحناس لانها تختلف باختلاف فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان فيتعذر الامثال

ترجمہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو میرے لئے کپڑا یا چوپایہ یا مکان خرید کر تو جہالت فاحشہ کی وجہ سے وکاست باطل ہے کیونکہ دابہ حقیقت لغویہ کے اعتبار سے اس چیز کا نام ہے جو زمین پر چلتا ہے اور عرف میں گھوڑے، گدھے اور فچر پر ہوتا جاتا ہے۔ پس یہ لفظ کئی جنسوں کو جامع ہے اسی طرح کپڑا اسے کہ وہ اعلیٰ کپڑے سے لے کر ادنیٰ کپڑے تک ہر ایک چیز کو شامل ہے جو پہنی جائے اس وجہ سے کپڑے کو مہر بنانا درست نہیں ہے اور اسی طرح دران چیزوں کو شامل ہے جو اجناس کے معنی میں ہیں۔ اس لئے کہ دار، مقصد، پڑوسیوں، منافع، محلوں اور شہروں کے اعتبار سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ لہذا تعمیل مستحضر ہوگی۔

تشریح صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مؤکل اگر ایسا لفظ ذکر کرے جو بہت سی جنسوں کو شامل ہو تو جامع صغیر میں اس کی صورت اس طرح مذکور ہے اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میرے لئے کپڑا خرید کر یا چوپایہ خرید کر یا مکان خرید کر دے۔ تو یہ وکاست باطل ہے۔ اگرچہ مؤکل تخمینہ شمن بھی بیان کر دے۔ اسکے باوجود اگر وکیل نے خرید یا تو یہ خریدنا خود وکیل کیلئے ہوگا۔ مؤکل کیلئے نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ لفظ دابہ، ثوب، وردر میں جہالت فاحشہ ہے اس طور پر کہ دابہ کے لغت کے اعتبار سے حقیقی معنی اس چیز کے ہیں جو زمین پر چلتی ہو اور عرف میں دابہ کا اطلاق گھوڑے، گدھے اور فچر پر ہوتا ہے۔ بہر صورت دابہ کے حقیقی معنی مراد ہوں یا عرفی معنی دونوں صورتوں میں لفظ دابہ مختلف جنسوں کو شامل ہے۔ اور کسی لفظ کا مختلف قسم کی جنسوں کو شامل ہونا اس بات کی عدم مت ہے کہ اس لفظ میں فاحشہ اور کثیر جہالت ہے۔ اسی طرح لفظ ثوب (کپڑا) چونکہ جس (ریشمی کپڑے) یعنی اعلیٰ قسم کے کپڑے سے لے کر ادنیٰ قسم کے کپڑے تک ہر طرح کے پہنے جانے والے کپڑے کو شامل ہے۔ اس لئے ثوب کے لفظ میں بھی کثیر اور فاحشہ جہالت ہوئی اس جہالت فاحشہ کی وجہ سے (ثوب) کپڑے کو مہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ یعنی کپڑے کے لفظ سے اگر مہر بیان کیا تو یہ معتبر نہ ہوگا۔ بلکہ مہر مثل لازم ہوگا۔ بہر حال کپڑے کا لفظ بھی چونکہ مختلف اجناس کو شامل ہے۔ اس لئے کپڑے کے لفظ میں بھی جہالت فاحشہ ہے۔

اسی طرح لفظ در (مکان) اگرچہ حقیقتاً مختلف اجناس کو شامل نہیں ہوتا لیکن یہ مکانوں کو شامل ہوتا ہے جو مختلف اجناس کے معنی میں ہیں کیونکہ مکانوں میں مالیت کے اعتبار سے بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ مکانوں کی اغراض مختلف ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک مکان کاروباری دفتر کیلئے موزوں ہے مگر رہائش کیلئے مناسب نہیں ہے اور اس کا برعکس اور پڑوسیوں کے اعتبار سے بھی مکان مالیت میں متفاوت ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک مکان ایسا ہے جس کے پڑوس میں شریف و گ، بھدے لوگ آباد ہیں اور ایک مکان ایسا ہے جس کے پڑوس میں انتہائی ناہنجہ اور گھنیا قسم کے لوگ آباد ہیں۔ ان دونوں مکانوں کی قیمتیں متفاوت ہوں گی۔ منافع کے اعتبار سے بھی مکان مالیت میں متفاوت ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک مکان ایسا ہے جس میں دھوپ بھی آتی ہے اور ہوا بھی مسجد سے بھی قریب ہے اور شاہراہ سے بھی۔ اور ایک مکان ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں۔ تو ان دونوں مکانوں کی بھی قیمتیں متفاوت ہوں گی۔ محلوں کے اعتبار سے بھی مالیت میں تفاوت ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک مکان ایسے محلہ میں واقع ہے جہاں گندے درختیں رہتا ہے اور ایک مکان ایسے محلہ میں واقع ہے جہاں صفائی، ستھرائی کا معقول نظم ہے اور شہری سہولتیں بھی فراہم ہیں۔ تو ان دونوں مکانات میں بھی مالیت کے اعتبار سے تفاوت ہوگا۔ اور شہروں کے اعتبار سے بھی مکانات کی مالیت میں تفاوت ہوتا ہے۔ چنانچہ جو مکان دہلی جیسے شہر میں ہے اسکی مالیت اسی درجہ کے اس مکان سے بہت زیادہ ہوگی۔ جو دیوبند جیسے شہر میں ہے۔ بہر حال جب ان وجوہ سے مکانات مالیت کے اعتبار سے متفاوت ہیں تو لفظ دار چونکہ ہر طرح کے مکان کو شامل ہے اس لئے لفظ دار اگرچہ حقیقتاً مختلف اجناس کے مکانوں کو شامل نہیں ہے لیکن یہ مکانات مالیت کے تفاوت کی وجہ

سے مختلف اجناس کے معنی میں ضرور ہیں۔ اور اسی وجہ سے لفظ دار میں جہاست فاحشہ ہے اور جب دابہ، ثوب، اور دار کے الفاظ سے خرید کرنے کا امر کرنے میں جہالت فاحشہ ہے تو اس جہاست فاحشہ کی وجہ سے وکیل کے واسطے تعمیل حکم کرنا بھی معتذر اور ناممکن ہوگا اور جب وکیل کیلئے تعمیل حکم معتذر ہے تو یہ وکالت باطل ہو جائے گی اور رہائش کا بیان کرنا تو اس سے بھی جہاست دور نہ ہوگی کیونکہ اس ثمن کی مالیت کی چیز ہر جنس میں موجود ہے اور جب ہر جنس میں اتنی مالیت کی چیز موجود ہے تو ثمن کے بیان کرنے سے وکیل، موکل کی مراد کو نہ سمجھ سکے گا اور جب وکیل، موکل کی مراد سے واقف نہ ہو سکے گا تو وہ تعمیل حکم پر بھی قادر نہ ہوگا اور جب وکیل تعمیل حکم پر قادر نہیں ہوگا تو موکل کے ثمن بیان کرنے کے باوجود وکالت باطل ہو جائے گی۔

موکل نے گھر کا ثمن اور کپڑے اور دار کی نوع بیان کر دی تو وکالت جائز ہے

قال وان سمي ثمن الدار ووصف جنس الدار والثوب جاز معناه نوعه وكذا اذا سمي نوع الدابة بان قال حمار او نحوه

ترجمہ اور اگر موکل نے دار کا ثمن بیان کر دیا اور دار اور کپڑے کی نوع بیان کر دی تو جائز ہے اور جنس سے مراد نوع ہے اور اگر سی طرح دابہ کی نوع بیان کر دی باس طور کہ کہا کہ وہ گدھ یا اس کے مانند ہے۔

تشریح امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ دار (مکان) خریدنے کیلئے اگر موکل نے دار کا تخمینہ ثمن بھی بیان کر دیا اور اس کی نوع بھی بیان کر دی۔ مثلاً یہ کہا کہ فداں محلہ میں تقریباً دس ہزار روپیہ کی مالیت کا میرے لئے ایک مکان خرید لے تو یہ وکالت جائز ہے۔ اور ایسے ہی اگر کپڑا خریدنے کیلئے وکیل کیا اور کپڑے کی نوع بیان کر دی تو یہ تو وکیل بھی جائز ہے۔ اسی طرح اگر دابہ (چوپایہ) خریدنے کیلئے وکیل کیا اور اس کی نوع بیان کر دی۔ مثلاً یہ کہا کہ میرے لئے ایک گھوڑا یا ایک گدھ خرید لے تو یہ تو وکیل جائز ہے۔

دلیل اس کی دلیل یہ ہے کہ دار اور ثوب اور دابہ کی نوع بیان کرنے سے اس کی جہاست ایک گونہ مرتفع ہو جاتی ہے۔ اور خفیف سی جہاست باقی رہ جاتی ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خفیف سی جہالت جواز وکالت کیسے مانع نہیں ہوتی۔ ہذا مذکورہ صورتوں میں بیان نوع کے بعد وکالت درست ہو جائیگی۔

متن میں جنس سے نوع مراد ہے خادم نے ترجمہ و تشریح میں اسی کی رعایت کی ہے۔ عدہ ابن الہمام نے نہایت کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جامع صغیر کی روایت، مبسوط کی روایت کے مخالف ہے۔ اسلئے کہ مبسوط کی روایت کے مطابق جواز وکالت کیلئے دار کا تخمینہ ثمن بیان کرنے کے بعد اس کی نوع کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ثمن کا بیان کر دینا کافی ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق دار کا ثمن بیان کرنا کافی نہیں ہے بلکہ اس کی نوع کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔

کسی شخص نے دوسرے کو دراہم دیئے اور کہا ان کے عوض میرے لئے

طعام خرید تو استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر اطلاق ہوگا

قال ومن دفع الي آخر دراهم وقال اشتر لي بها طعاما فهو على الحطة ودقيقها استحسانا والقباس ان يكون على كل مطعوم اعتبارا للحقيقة كما في اليمين على الاكل اذا الطعام اسم لما يطعم وجه الاستحسان ان

العرف املک وهو علی ما ذکرنا اذا ذکر مقرونا بالبیع والشراء ولا عرف فی الاکل ففی علی الوضع وقیل ان کثرت الدراهم فعلى الحنطة وان قلت فعلى الحز وان کان فیما بین دالک فعلى الدقیق

ترجمہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو درہم دیے اور کہا کہ میرے لئے ان کے عوض طعام خرید کر تو یہ استحسان گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگا۔ ورنہ قیاس یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر مطعوم پر واقع ہوگا۔ جیسے کھانے کی قسم میں ہوتا ہے اسلئے کہ طعام اس چیز کا نام ہے جو کھائی جاتی ہو ورنہ استحسان یہ ہے کہ عرف زیادہ قوی اور رائج ہے اور عرف وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ جبکہ خرید و فروخت کے ساتھ مدد فرمایا جائے اور کھانے میں کوئی حرف نہیں ہے۔ ہذا وہ اصل وضع پر باقی رہے گا اور کہیں کہ اگر درہم شے ہوں تو وکالت گندم پر واقع ہوں اور اگر گندم ہوں تو روٹی پر واقع ہوں۔ اور درمیان میں ہوں تو آٹے پر واقع ہوں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے آدمی کو درہم دیئے درہم خواہ کثیر ہوں خواہ قلیل ہوں ورنہ یہاں کہ ان کے عوض میرے لئے طعام خرید۔ تو یہ وکالت استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگی۔ یعنی وکیل صرف گندم یا آٹا خرید کر لانے کا مجبوز ہوگا۔ ان کا علاوہ دوسرا غلہ خریدنے کا مجبوز نہ ہوگا۔ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وکالت ہر اس چیز پر واقع ہوگی جس کو غلہ کے طور پر کھایا جاتا ہے۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ طعام کا لفظ ہر اس چیز پر بولا جاتا ہے جس کو کھایا جاتا ہو پس طعام کی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر مطعوم پر وکالت واقع ہوگی۔ جیسے اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں طعام نہیں کھاؤں گا تو یہ شخص ہر طعام کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔ خواہ گندم یا اس کا آٹا ہو یا اس کے علاوہ پھل وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو۔ پس جس طرح یمن میں طعام کا لفظ ہر مطعوم پر واقع ہے۔ اسی طرح وکالت میں بھی طعام کا لفظ ہر مطعوم پر واقع ہوگا۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ طعام کا لفظ یمن میں اکل پر قیاس کرتے ہوئے اگرچہ ہر مطعوم پر بولا جاتا ہے۔ لیکن عرف میں لفظ طعام جب بیع و شرائط کے ساتھ مدد کر بولا جائے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ طعام فروخت کر دیا یا طعام خرید یا تو اس وقت طعام سے گندم اور اس کا آٹا ہی مراد ہوتا ہے۔ پس قیاس کے اعتبار سے طعام کا لفظ ہر مطعوم پر ہوتا ہے اور عرف کے اعتبار سے صرف گندم اور اس کے آٹے پر ہوتا ہے۔ اور عرف چونکہ قیاس کی بہ نسبت اقویٰ اور رائج ہوتا ہے۔ اسلئے عرف پر عمل کرتے ہوئے وکالت با طعام گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگی۔ اور کھانے کے سلسلہ میں چونکہ کوئی عرف نہیں ہے بلکہ ہر کھانے کے حق چیز کو کھایا جاتا ہے۔ اسلئے طعام نہ کھانے کی قسم کی صورت میں اپنی اصل اور حقیقت پر باقی رہے گا اور ہر مطعوم کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔ علامہ ابن ابیہام نے تحریر کیا ہے کہ طعام کی بیع اور شرائط کے موقع پر عرف میں طعام سے گندم اور اس کا آٹا مراد ہونا یہ عرف صرف اہل کوفہ کا ہے۔ کیونکہ اہل کوفہ کے یہاں گندم اور اس کے آٹے کے بازار کا نام سوق طعام تھا۔ ورنہ ان کے علاوہ کے عرف میں ہر مطعوم پر طعام کا لفظ بولا جاتا ہے اور شرائط بال طعام کی وکالت ہر طرح کے طعام پر واقع ہوگی۔

ہمارے عرف میں بھی طعام ہر ایک چیز پر بولا جاتا ہے جو بالفصل بطور غذا کھانے کے لائق ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔

صاحب بدیع کہتے ہیں کہ بعض حضرات مثلاً فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ مؤکل نے اگر شرائط بال طعام کا وکیل کیا اور درہم زیادہ مقدار میں

ذکر کئے تو یہ وکالت گندم پر واقع ہوگی اور اگر راہم کم مقدار میں ذکر کئے تو وہ ت روٹیوں پر واقع ہوگی اور اگر درمیان میں مقدار درجہ بر کئے تو وکالت آنے پر واقع ہوگی۔ یہ واضح رہے کہ راہم کی کثرت، قلت اور اوسط کا فیصد بھی عرف کے ذریعہ ہوگا۔ اور عرف ہر جہد اور ہر زمانہ کا مختلف ہوتا ہے۔

وکیل نے چیز خرید کر قبضہ کیا پھر عیب پر مطلع ہوا تو عیب کی وجہ سے رد کر سکتا ہے

قال و اذا اشترى الوكيل وقبض ثم اطلع على عيب فله ان يردده بالعيب مادام المبيع في يده لانه من حقوق العقد وهي كلها اليه فان سلمه الى المؤكل لم يردده الا باذنه لانه انتهى حكم الوكالة ولان فيه ابطال يده الحقيقية فلا يتمكن منه الا باذنه ولهذا كان خصما لمن يدعى في المشتري دعوى كالتشيع وغيره قل التسليم الى المؤكل لا بعده

ترجمہ اور اگر وکیل نے خرید کر قبضہ کر لیا پھر عیب پر مطلع ہوا تو اس کے لئے عیب کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ مبیع اس کے قبضہ میں ہو۔ اس لئے کہ عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا حقوق عقد میں سے ہے۔ اور تمام حقوق عقد وکیل کی طرف عود کرتے ہیں۔ پس اگر وکیل نے مبیع مؤکل کے سپرد کردی ہو تو وکیل عیب کی وجہ سے اس کو واپس نہیں کر سکتا ہے مگر مؤکل کی اجازت سے اس لئے کہ وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے اور اس لئے کہ واپس کرنے میں مؤکل کا حقیقی قبضہ باطل ہو جاتا ہے۔ پس وکیل بغیر مؤکل کی اجازت کے اس پر قادر نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے وکیل مؤکل کی طرف سپرد کرنے سے پہلے اس شخص کا مدعی سیہ ہوگا جو خرید کردہ چیز میں دعویٰ کرتا ہے جیسے شفع وغیرہ۔ نہ کہ سپرد کرنے کے بعد۔

تشریح صورت مستند یہ ہے کہ اگر وکیل باشراء نے مؤکل کے حکم کے مطابق کوئی چیز خرید کر اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

مبیع وکیل کے قبضہ میں ہوئی یا وکیل، مؤکل کے حوالہ کر چکا ہوگا۔ اگر مبیع وکیل کے قبضہ میں ہے تو وکیل اختیار عیب کے تحت بغیر مؤکل کی اجازت کے اس مبیع کو بائع کی طرف واپس کر سکتا ہے۔ کیونکہ عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور جملہ حقوق عقد وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ لہذا وکیل عیب کی وجہ سے مبیع بائع کی طرف واپس کرنے کا مجز ہوگا۔ اور اگر وکیل مبیع مؤکل کے سپرد کر چکا ہو تو وکیل بغیر مؤکل کی اجازت کے مبیع بائع کی طرف واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ مبیع، مؤکل کے سپرد کرنے سے وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے اور جب وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے تو وکالت ختم ہوگئی اور وکیل ایک اجنبی شخص ہو گیا اور جب وکیل اجنبی ہو گیا تو اس کو مؤکل کی اجازت کے بغیر مبیع واپس کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مبیع جب مؤکل کے سپرد کردی گئی تو اس پر مؤکل کا حقیقی قبضہ ثابت ہو گیا اب اگر وکیل اس کو بائع کی طرف واپس کرتا ہے تو اس سے مؤکل کے حقیقی قبضہ کا باطل کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ بغیر قابض کی اجازت کے کوئی شخص اس کے قبضہ کو باطل کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس صورت میں وکیل بغیر مؤکل کی اجازت کے مبیع، بائع کی طرف واپس کرنے کا مجز نہیں ہے۔ چونکہ وکیل مؤکل کی طرف مبیع سپرد کرنے سے پہلے بائع کی طرف مبیع واپس کر سکتا ہے اور سپرد کرنے کے بعد واپس نہیں کر سکتا ہے

سے اُخر یہ ردہ چیز میں کسی نے حق شفعہ یا استحقاق کا دعویٰ کیا تو وکیل اس دعویٰ میں اس وقت مدعی علیہ ہوگا جبکہ وکیل نے بیع موکل کے طرف سے نہ کیا ہو اور اگر وکیل نے بیع موکل کے حوالہ کر چکا ہے تو وکیل مدعی علیہ نہ ہوگا بلکہ موکل مدعی علیہ ہوگا۔

عقد صرف اور سلم میں وکالت جائز ہے

قال ويجوز التوكيل بعقد الصرف والسلم لانه عقد يملكه بنفسه فيملك التوكيل به دفعا للحاجة على مامر ومواده التوكيل بالاسلام دون قبول السلم لان ذلك لا يحور فان التوكيل يبيع طعاما في دمه على ان يكون الثمن لغيره ولهذا لا يجوز

ترجمہ اور عقد صرف اور سلم کیسے وکیل کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ یہ عقد ہے جس کو موکل خود کر سکتا ہے۔ پس حاجت دور کرنے کیسے اس کے واسطے وکیل کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ جیسا کہ گزر چکا اور مصنف کی مراد عقد سلم کرنے کیلئے وکیل کرنا ہے نہ کہ عقد سلم قبول کرنے کیسے کیونکہ یہ تو وکیل جائز نہیں ہے سوائے کہ وکیل ایسا غنہ بیچے گا جو اس کے ذمہ میں ہو اس شرط پر کہ ثمن اس کے غیر کیسے ہو اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ عقد صرف اور عقد سلم کیسے وکیل کرنا جائز ہے یعنی اگر کسی شخص نے عقد صرف یا عقد سلم منعقد کرنے کا کسی کو وکیل کیا تو جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ موکل عقد صرف اور عقد سلم بذات خود منعقد کرنے کا مالک ہے اور اول باب وکالت میں گزر چکا ہے کہ انسان جس عقد کو خود منعقد کر سکتا ہے ضرورت دور کرنے کیلئے اس کے واسطے دوسرے کو وکیل بھی کر سکتا ہے۔ پس جب موکل عقد صرف اور عقد سلم بذات خود منعقد کر سکتا ہے تو اس کیلئے وکیل کرنے کا مالک بھی ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ ایک تو عقد سلم کو منعقد کرنا ہے اور ایک عقد سلم کو قبول کرنا ہے۔ عقد سلم کو منعقد کرنا تو رب السلم کی طرف سے ہوتا ہے اور قبول کرنا مسلم الیہ کی طرف سے ہوتا ہے۔ پس متن میں مصنف کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم منعقد کرنے کیلئے رب السلم وکیل کر سکتا ہے لیکن عقد سلم قبول کرنے کیلئے مسلم الیہ کی طرف سے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔

عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ مسلم الیہ کا وکیل ایسا اتاج فروخت کرے گا جو اس کے ذمہ میں ادھار ہوگا۔ کیونکہ مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ میں ادھار ہوتی ہے لیکن جب مسلم الیہ نے وکیل مقرر کر لیا اور وکیل ہی نے عقد سلم کو قبول کیا ہے تو مسلم فیہ وکیل کے ذمہ میں ادھار ہوگی۔ اس شرط پر کہ ثمن دوسرے کیسے یعنی موکل کیسے ہو۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ چیز کو اس شرط پر فروخت کرے کہ ثمن دوسرے کیسے ہو تو یہ ناجائز ہے۔ پس اسی طرح اگر دین یعنی مسلم فیہ وکیل اپنے ذمہ میں واجب کرے اور ثمن موکل کیسے ہو تو یہ بھی ناجائز ہوگا۔

اعتراض لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اول باب میں بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسلم الیہ کی طرف سے عقد سلم قبول کرنے کیسے وکیل کرنا بھی ناجائز ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ انسان جس کام کو خود کر سکتا ہے اس کے واسطے وکیل بھی کر سکتا ہے۔ پس جب مسلم الیہ عقد سلم خود قبول کر سکتا ہے تو اس کو قبول کرنے کیسے وکیل کرنا بھی جائز ہونا چاہئے تھا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ مسلم ایہ بھی عقد سلم قبول کرنے کا مجاز نہ ہو یونکہ عقد سلم میں مسلم فیہ (بیع) معدوم ہونے کی وجہ سے عقد سلم ناجائز ہونا چاہئے تھا۔ لیکن رسول اللہ ﷺ کی حدیث ان النبی ﷺ نہی عن بیع مالیس عند الانسان ودرخص فی المسلم کی وجہ سے مفسوس کی حاجت دور کرنے کیلئے۔ خلاف قیاس عقد سلم مشروع کیا گیا ہے اور جو چیز خلاف قیاس نہیں سے ثابت ہوتی ہے وہ مورد نص پر منحصر رہتی ہے۔ اس پر دوسرے کو قیاس کرنا درست نہیں ہوتا ہے۔ ہذا عقد سلم کو خلاف قیاس مسلم ایہ تو قبول کرنے کا مجاز ہے لیکن اس سیئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔

وکیل قبضہ سے پہلے اپنے ساتھی سے جدا ہو گیا تو عقد باطل ہے

فان فارق الوکیل صاحبه قبل القبض بطل العقد لوجود الافتراق من غير قبض ولا يعتبر مفارقة المؤکل لانه ليس بعاقده والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو الوکیل فبصح قبضه وان كان لا يتعلق به الحقوق كالعصى والعبد المحجور عليه بخلاف الرسولین لان الرسالة فی العقد لا فی القبض وينتقل كلامه الى المرسل فصار قبض الرسول قبض غير العاقد فلم يصح

ترجمہ پس اگر وکیل قبضہ کرنے سے پہلے اپنے ساتھی سے جدا ہو گیا تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ بغیر قبضہ کے جدا ہونا پایا گیا اور مؤکل کا جدا ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ مؤکل عقد کرنے والا نہیں ہے اور عقد کی وجہ سے قبضہ کا مستحق عاقد ہوتا ہے اور وہ وکیل سے پس وکیل ہی کا قبضہ صحیح ہوگا۔ اگرچہ اس کے ساتھ حقوق متعلق نہ ہوتے ہوں جیسے بچہ اور غیر ماذون، غلام، بر خداف ایلیچوں کے اسلئے کہ اپنی کرنا عقد کرنے سیئے سے نہ کہ قبضہ کرنے کیسے اور اپنی کا کلام بھیجے والے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ پس چونکہ اپنی کا قبضہ کرنا غیر مآقد کا قبضہ کرنا ہوا۔ اسلئے یہ قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد صرف یا عقد سلم کرنے والا وکیل اور اس کا وہ ساتھی جس نے اس کے ساتھ عقد صرف یا عقد سلم کیا ہے قبضہ کرنے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد صرف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر قبضہ متحقق ہو جائے اور عقد سلم درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ مجلس عقد میں رأس المال پر مسلم ایہ کا قبضہ متحقق ہو جائے۔ پس جب وکیل اور دوسرا عاقد قبضہ کیلئے بغیر مجلس سے جدا ہو گئے تو عقد صرف اور عقد سلم کے صحیح ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط صحت نہیں پائی گئی تو عقد صرف اور عقد سلم باطل ہو جائے گا۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ قبضہ کرنے سے پہلے مجلس عقد سے مؤکل کے جدا ہونے کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسلئے کہ مؤکل عاقد نہیں ہوتا اور عقد کی وجہ سے قبضہ کا مستحق عاقد ہوتا ہے اور مآقد وکیل ہے۔ لہذا بدل صرف پر وکیل کا قبضہ صحیح ہوگا۔ نہ کہ مؤکل کا وکیل خواہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہوتے ہیں۔ جیسے بالغ، عبد، ماذون لہ فی التجارہ۔ خواہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے ساتھ حقوق عقد متعلق نہیں ہوتے جیسے نابالغ اور عبد غیر ماذون لہ اور قبضہ کا مستحق عاقد اسلئے ہوتا ہے کہ عقد صرف میں قبضہ عقد کا اور عبد غیر ماذون لہ تہمہ اور تہمہ ہوتا ہے۔ لہذا جس سے عقد صرف صادر ہوگا اسی کی طرف سے قبضہ بھی صحیح ہوگا اور مذکورہ صورت میں چونکہ عقد صرف وکیل سے صادر ہوا ہے۔ اسلئے قبضہ بھی وکیل کا صحیح ہوگا اور جب قبضہ وکیل کا صحیح ہے تو مجلس عقد سے اسی کا جدا ہونا معتبر ہوگا۔ مؤکل کا جدا ہونا

معتبر نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے عقد صرف یا عقد سلم منعقد کرنے کیلئے کسی کو اپنی بنا دیا تو بدس صرف پر اپنی کا قبضہ رنا صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ اپنی کے قبضہ کرنے سے عقد صرف درست نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ اپنی صرف عقد منعقد کرنے کے واسطے مقرر کیا گیا ہے نہ کہ قبضہ کرنے کے واسطے۔ اور جب یہ بات ہے تو اپنی کا کلام مرسل (بھیجنے والے) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور جب اپنی کا کلام مرسل کی طرف منتقل ہو گیا تو عاقد مرسل ہوگا نہ کہ اپنی اور جب عاقد مرسل ہو نہ کہ اپنی تو عاقد یعنی مرسل کا قبضہ صحیح ہوگا۔ اور اپنی جو غیر عاقد ہے اس کا قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

وکیل بالشراء نے اپنے مال سے ثمن ادا کیا اور بیع پر قبضہ کر لیا تو موکل پر رجوع کرے گا

قال واذا دفع الوکیل بالشراء الثمن من ماله وقبض المبیع فله ان يرجع به علی المؤکل لانه انعقدت بینہما مبادلة حکمیة ولہذا اذا اختلفا فی الثمن یتحالفان ویرد المؤکل بالعیب علی الوکیل وقد سلم المشتري للمؤکل من جهة الوکیل فیرجع علیہ ولان الحقوق لما کانت الیہ وقد علمہ المؤکل فیکون راصیا بدفعہ من ماله

ترجمہ اور اگر وکیل بالشراء نے اپنے مال سے ثمن دے دیا اور بیع پر قبضہ کر لیا تو وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ موکل سے ثمن واپس لے۔ اس لئے کہ وکیل و موکل کے درمیان حکماً مبادلہ منعقد ہو گیا۔ اسی وجہ سے اگر وکیل اور موکل نے ثمن میں اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں گے اور موکل بیع عیب کی وجہ سے وکیل کو پس کرے گا اور وکیل کی طرف سے موکل کیلئے بیع سپرد ہو چکی ہے۔ ہذا وکیل، موکل سے اپنا ثمن واپس لے گا۔ اور اس لئے کہ حقوق جب وکیل کی طرف راجع ہیں اور موکل اس کو جانتا بھی ہے تو موکل ثمن وکیل کے مال سے دینے پر راضی ہوگا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ اگر وکیل بالشراء نے اپنے مال میں سے ثمن ادا کر کے بیع پر قبضہ کر لیا تو یہ ثمن کا ادا کرنا وکیل کی طرف سے تبرع نہ ہوگا۔ بلکہ وکیل مذکورہ ثمن موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ اسی کے قائل امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ یہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ ہے اس طور پر کہ وکیل بائع کے مانند ہے اور موکل مشتری کے مانند ہے اور مبادلہ حکمی کی عداوت یہ ہے کہ اگر وکیل اور موکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو گیا تو ان دونوں سے قسم لیا جاتی ہے اور تحلف (فریقین سے قسم لینا) مبادلہ کے خواص میں سے ہے۔ چنانچہ بائع اور مشتری کے درمیان اگر مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے اور دونوں کے پاس بینہ نہ ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اگر دونوں قسم کھا گئے تو قاضی اس بیع کو فسخ کر دے گا۔ بہر حال اس مسند میں وکیل اور موکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف کی صورت میں دونوں سے قسم لینا اس بات کی عداوت ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ منعقد ہوا ہے اور اگر موکل بیع کے کسی عیب پر مصلع ہو تو وہ اس عیب کی وجہ سے بیع وکیل کی طرف واپس کر سکتا ہے اور عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنا یہ بھی مبادلہ کے خواص میں سے ہے۔ بہر حال وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمی پایا گیا اور اس مبادلہ کے تحت وکیل موکل کو بیع سپرد کر چکا ہے پس جب مبادلہ کے تحت وکیل، موکل کو بیع دے چکا ہے تو وکیل کو موکل سے مذکورہ بیع کا ثمن لینے کا اختیار بھی حاصل ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ وکیل ثمن ادا کرنے میں متبرع اس وقت ہوتا جبکہ یہ ثمن موکل کی اجازت کے بغیر دایا گیا ہوتا۔ حاکم ثمن موکل کی اجازت سے ادا کیا گیا ہے۔ اگرچہ موکل کی اجازت دالہ پائی گئی اور موکل کی اجازت دالہ اسلئے پائی گئی کہ بیع کے جملہ حقوق وکیل کی طرف رائج ہوتے ہیں اور موکل کو اس کا علم بھی ہے پس جب بیع کے حقوق وکیل کی طرف رائج ہوتے ہیں تو ثمن کا مطالبہ وکیل ہی سے ہوگا اور جب ثمن کا مطالبہ وکیل سے ہوگا اور موکل کو اس کا علم ہے تو گویا موکل اس بات پر راضی ہو گیا کہ وکیل اپنے مال میں سے ثمن ادا کر دے اور موکل کا اس بات پر راضی ہونا گویا موکل کی اجازت ہے۔

حاصل یہ کہ وکیل نے اپنے مال میں سے جو ثمن ادا کیا ہے وہ موکل کی اجازت سے ادا کیا ہے اور جب موکل کی اجازت سے ادا کیا ہے تو وکیل موکل پر تبرع کرنے والا نہیں ہے اور جب وکیل تبرع کرنے والا نہیں ہے تو اس کو موکل سے رجوع کرنے کا پورا پورا اختیار حاصل ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر موکل ثمن دینے میں چوں چرا کرے تو وکیل کو بیع اپنے پاس روک لینے کا اختیار ہے۔

اگر بیع وکیل کے ہاتھ میں روکنے سے پہلے ہلاک ہوگئی تو موکل کے مال سے ہلاک ہوگی

فان هلك المبيع في يده قل حبسه هلك من مال الموكل ولم يسقط الثمن لان يده كيد الموكل فادامه
يعبسه يصير الموكل قابضا بيده

ترجمہ پس اگر وکیل کے قبضہ میں بیع ہلاک ہوگئی وکیل کے اس کو روکنے سے پہلے تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی اور ثمن ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کے مانند ہے۔ پس جب وکیل نے اس کو نہیں روکا تو موکل وکیل کے قبضہ سے قابض ہو جائے گا۔

تشریح صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر وکیل بالشراء نے اپنے مال میں سے ثمن ادا کر کے بیع پر قبضہ کر لیا اور بیع وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہوگئی۔ حالانکہ وکیل نے ثمن کی وجہ سے بیع اپنے پاس روکی بھی نہیں تھی تو یہ بیع موکل کے مال سے ہلاک ہوگی یعنی موکل کا مال تلف ہوا نہ کہ وکیل کا۔ حتیٰ کہ ثمن موکل کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور وکیل کا حق رجوع باطل نہ ہوگا بلکہ وکیل کو موکل سے اپنا دیا ہوا ثمن واپس لینے کا اختیار ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ وکیل کا بیع پر قبضہ ایسا ہے جیسے موکل کا۔ پس جب وکیل نے اپنے ثمن کی وجہ سے بیع کو نہیں روکا تو وکیل کے قبضہ کرنے سے حکماً موکل قابض ہو جائے گا اور وکیل کے قبضہ میں بیع کا ہلاک ہونا ایسا ہے جیسا کہ موکل کے قبضہ میں ہلاک ہونا اور موکل کے قبضہ سے ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل کا حق رجوع ساقط نہیں ہوتا۔ ہذا اس صورت میں بھی وکیل کا موکل سے رجوع با ثمن کا اختیار ساقط نہ ہوگا۔

علامہ بدر الدین عینی نے عینی شرح بدایہ میں ایک دلیل یہ تحریر فرمائی کہ بیع وکیل کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے۔ کیونکہ وکیل نے بیع پر اپنے قبضہ نہیں کیا ہے۔ بلکہ موکل کی اجازت سے موکل کیلئے قبضہ کیا ہے۔ اور جب موکل کی اجازت سے موکل کیلئے قبضہ کیا ہے تو یہ قبضہ بطور امانت ہوگا۔ اور بغیر تعدی امانت کے ہلاک ہونے سے امین پر چونکہ تاوان واجب نہیں ہوتا۔ اسلئے اس مسئلہ میں بھی وکیل پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ اور جب امین ہونے کی وجہ سے وکیل پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا تو وکیل نے جو ثمن بائع کو دیا ہے وکیل وہ

تین اپنے موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ موکل کے ذمہ سے وہ ثمن ساقط نہ ہوگا۔

وکیل ثمن وصول کرنے کیلئے بیع روک سکتا ہے

وله ان يحبسہ حتی يستوفی الثمن لما يسا له بمنزلة الباع من المؤکل وقال رفر ليس له ذالک لان السر کل حصار قابض بیده فکانه سلمه الیه فيسقط حق الحبس قلنا هذا مما لا يمكن التحرر عنه فلا یکون راضی سقوط حقه فی الحبس علی ان قبضه موقوف فيقع للمؤکل ان لم يحبسہ ولفسہ عند حسده

ترجمہ اور وکیل کو اختیار ہے کہ وہ بیع روکے۔ یہاں تک کہ وہ اپنا ثمن وصول کرے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ وکیل موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والے کے مانند ہے اور امام زفر نے فرمایا کہ اس کیلئے یہ حق نہیں ہے۔ اسلئے کہ موکل وکیل کے قبضہ کرنے سے قابض ہو گیا۔ پس گویا وکیل نے بیع موکل کے سپرد کر دی ہے۔ ہذا روکنے کا حق ساقط ہو جائے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ ایک بات ہے جس سے پچنا ممکن نہیں ہے۔ پس وکیل بیع روکنے کے سلسلہ میں اپنا حق ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوگا۔ ملہ و ازین دلیل کا قبضہ موقوف ہے۔ پس اگر اس نے بیع نہ روکی تو موکل کیلئے واقع ہوگا اور بیع روکنے کی صورت میں اپنے لئے ہوگا۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ ثمن وصول ہونے سے پہلے پہلے وکیل بیع کو اپنے پاس روک سکتا ہے خواہ وکیل نے بائع کو ثمن دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ ہم حال موکل سے ثمن وصول کرنے کے خاطر وکیل کو بیع روکنے کی اجازت ہے۔

دلیل یہ ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکما بیع ہوتی ہے یعنی وکیل بائع حکما بائع ہوتا ہے اور موکل مشتہ فی ہوتا ہے اور کتاب بیوع میں مذکور ہے کہ بائع کو ثمن وصول ہونے سے پہلے بیع روکنے کا اختیار ہوتا ہے ہذا یہاں بھی وکیل کو جو حکما بائع ہے ثمن وصول ہونے سے پہلے بیع روکنے کا حق حاصل ہے۔ حضرت امام زفر نے فرمایا کہ وکیل کو اپنے پاس بیع روکنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ اسی کے قول امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ہیں۔ (تین)

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کے بیع پر قبضہ کرنے سے موکل حکما قابض ہو گیا ہے اور ایسا ہو گیا گویا وکیل نے بیع موکل کے سپرد کر دی ہے۔ اور جب وکیل بیع موکل سے سپرد چکا تو اس کا حق جس بھی ساقط ہو گیا۔ کیونکہ بیع اگر حقیقتاً موکل کے قبضہ میں آ جاتی تو وکیل نے جسے حق جس بھی حاصل نہ ہوتا۔ ہذا اسی طرح جب بیع حکما موکل کے قبضہ میں واقع ہوئی تو بھی وکیل کا حق جس ساقط ہو جائے گا۔

لیکن ہماری طرف سے اس کے دو جواب ہیں:-

پہلا جواب تو یہ ہے کہ وکیل کے قبضہ سے حکما موکل کا قابض ہونا ایسی غیر اختیاری چیز ہے۔ جس سے پچنا ممکن نہیں۔ اور جو چیز غیر اختیاری صورت پر ثابت ہو اور اس سے پچنا ممکن نہ ہو اس کو شرعاً غفور قرار دیا جاتا ہے اور وہ عدم کے حکم میں ہوتی ہے۔ پس جب وکیل کے قبضہ کرنے سے موکل کا قابض ہونا عدم کے حکم میں ہے تو یہ اس بات کی دلیل نہیں ہوگا کہ وکیل اپنے حق جس کو ساقط کرنے پر راضی ہے اور جب وکیل اپنا حق جس ساقط کرنے پر راضی نہیں ہے تو وکیل کا حق جس ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کو ثمن وصول ہونے تک کیلئے بیع روکنے کا پورا پورا حق ہوگا

علی ان قبضه الخ سے دوسرا جواب ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ وکیل کے قبضہ کرنے

سے مؤکل حکماً قابض ہو جاتا ہے۔ بلکہ ابتداء میں وکیل کا قبضہ موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے بیع کو اپنے پاس نہ روکا تو یہ قبضہ مؤکل کیلئے واقع ہوگا اور اگر وکیل نے بیع کو اپنے پاس روک لیا تو یہ قبضہ خود وکیل کیلئے واقع ہوگا۔ پس جب وکیل کا قبضہ ابتدا میں موقوف و متردد ہے تو وکیل کے قبضہ سے مؤکل قابض نہ ہوگا۔ اور جب وکیل کے قبضہ سے مؤکل قابض نہ ہوا تو وکیل کا حق جس بھی ساقط نہ ہوگا۔

وکیل نے بیع کو روکا پھر ہلاک ہو گئی تو اس کا ضمان کونسا ہوگا، اقوال فقہاء

فان حبسه فہلک کان مضمونا ضمان الرهن عند ابی یوسف و ضمان السبع عند محمد و هو قول ابی حنیفہ و ضمان الغصب عند زفر لانه مع بغیر حق لہما انہ بمنزلۃ الناع منہ فکان حبسه لاستفاء الثمن فبسط بھلاکہ و لابی یوسف انہ مضمون بالحبس للاستیفاء بعد ان لم یکن و هو الرهن بعہ بحلاف المیع لان السبع ینفسخ بھلاکہ و ہما لا ینفسخ اصل العقد قلنا ینفسخ فی حق المؤکل و الوکیل کما ادا ردہ المؤکل بعیب و رضی الوکیل بہ

ترجمہ پس اگر وکیل نے بیع کو روکا پھر وہ ہلاک ہو گئی تو امام ابو یوسف کے نزدیک ضمان رہن کی طرح مضمون ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک ضمان بیع کی طرح مضمون ہوگی۔ یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور امام زفر کے نزدیک ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی۔ اس لئے کہ بیع ناحق رد کی گئی ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل، مؤکل کے ہاتھ فروخت کرنے والے کے مرتبہ میں ہے۔ پس وکیل کا بیع کو روکنے سے ضمان وصول کرنے کیلئے ہے۔ لہذا بیع کے ہلاک ہونے سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ بیع پناہ مال وصول کرنے کیلئے روکنے کی وجہ سے مضمون ہے۔ حالانکہ اب تک مضمون نہ تھی اور بعینہ یہی معنی رہن کے ہیں برخلاف بیع کے اس لئے کہ بیع بیع کے ہلاک ہونے سے فسخ ہو جاتی ہے۔ اور یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ مؤکل و وکیل کے حق میں عقد فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ جب مؤکل اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرے اور وکیل اس پر راضی ہو جائے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل با شرا، نے مؤکل سے ضمان وصول کرنے کے خاطر بیع کو اپنے پاس روک لیا اور بیع وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہو گئی تو حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک بیع ناحق رد کی گئی، یعنی جس طرح شے، مرہونہ کی طرح مضمون ہوگی۔ یعنی جس طرح شے، مرہونہ ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت ادا نہیں ہوتی۔ جو کم ہوتا ہے اس کے ساتھ مضمون ہوتی ہے۔ مثلاً شے، مرہونہ کی قیمت پچاس روپیہ ہے اور مرہون کا راہن کے ذمہ دین (قرض) ساٹھ روپیہ ہے تو شے، مرہونہ کی قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی۔ یعنی پچاس روپیہ کا مرہون پر ضمان واجب ہوگا اور چونکہ مرہون کا راہن کے ذمہ ساٹھ روپیہ قرض ہے۔ اس لئے ان میں سے پچاس تاوان کے منہا کرنے کے بعد مرہون کا راہن سے دس روپیہ واپس لے گا اور اگر شے، مرہونہ کی قیمت ساٹھ روپیہ ہو اور راہن کے ذمہ دین پچاس روپیہ ہوں تو شے، مرہونہ دین کے ساتھ مضمون ہوگی یعنی شے، مرہونہ کے تاوان میں راہن کے ذمہ سے مرہون کا دین ساقط ہو جائے گا اور راہن کو مرہون سے مزید کسی رقم کے منہا کرنے کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ باقی دس روپیہ کی مقدار مرہون کے پاس امانت ہے اور امانت کا کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا اس لئے مرہون پر اس روپیہ کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔

اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں وکیل کے قبضہ سے بیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع قیمت اور ضمان میں سے جو کم ہوگا اس کے ساتھ مضمون

ہوگی۔ مثلاً وکیل بالشرع نے بائع سے پندرہ روپیہ ثمن پر معاملہ کیا ہے اور ہدک شدہ بیع کی قیمت دس روپیہ ہے تو بیع قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی۔ یعنی موکل کے ذمہ میں وکیل کیسے ثمن یعنی پندرہ روپیہ واجب ہیں اور موکل کیلئے وکیل پر بیع کا تاوان دس روپیہ واجب ہیں تو ثمن میں سے تاوان کے دس روپیہ منہا کرنے کے بعد وکیل موکل سے پانچ روپیہ واپس لے گا۔ اور اگر ثمن دس روپیہ ہوں اور بیع کی قیمت پندرہ روپیہ ہوں تو بیع ثمن کے ساتھ مضمون ہوگی۔ یعنی وکیل کا موکل پر دس روپیہ کی مقدار ثمن واجب ہے اور موکل اپنے وکیل پر بیع کا تاوان۔ مقدار ثمن یعنی دس روپیہ واجب ہیں۔ ہذا نہ وکیل، موکل سے کچھ رجوع کرے گا اور نہ موکل، وکیل سے کچھ رجوع کرے گا۔ بہر حال وکیل کے قبضہ سے بیع ہدک ہونے کی صورت میں امام ابو یوسف کے نزدیک بیع شئی، مہم ہونہ کے ضمان کی طرح مضمون ہوگی۔

اور امام محمد کے نزدیک ضمان بیع کی طرح مضمون ہوگی یعنی جس طرح بیع اگر بائع کے قبضہ میں ہدک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے اس کا ثمن ساقط ہو جاتا ہے بیع کی قیمت خواہ ثمن سے کم ہو خواہ زیادہ ہو۔ اسی طرح جب وکیل کے قبضہ سے بیع ہدک ہو تو موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جائے گا۔ خواہ بیع کی قیمت ثمن سے کم ہو خواہ زیادہ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔

اور امام زفر کے نزدیک وکیل کے قبضہ سے ہدک شدہ بیع ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی۔ یعنی بیع اگر ذوات امثال میں سے تھی تو وکیل پر اس کا مثل واجب ہوگا اور موکل پر ثمن واجب ہوگا اور اگر ذوات القیم میں سے تھی تو وکیل بیع کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ چنانچہ اگر بیع کی قیمت زائد ہو اور اس کا ثمن کم ہو۔ مثلاً قیمت پندرہ روپیہ ہو اور ثمن دس روپیہ ہو تو موکل ثمن سے زائد مقدار یعنی پانچ روپیہ وکیل سے واپس لے گا۔ اور اگر ثمن زائد ہو اور قیمت کم ہو مثلاً ثمن پندرہ روپیہ ہو اور قیمت دس روپیہ ہو تو موکل ثمن سے زائد مقدار یعنی پانچ روپیہ وکیل سے واپس لے گا۔ اور اگر ثمن زائد ہو اور قیمت کم ہو۔ مثلاً ثمن پندرہ روپیہ ہو اور قیمت دس روپیہ ہو تو قیمت سے زائد مقدار یعنی پانچ روپیہ وکیل، موکل سے واپس لے گا۔ صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں یہی تفصیل ذکر کی ہے۔ اور امام زفر کے قول کے مطابق یہی تفصیل مناسب بھی ہے۔

لیکن صاحب عنایہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ثمن قیمت سے زائد ہو تو وکیل کو موکل سے کچھ رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور اگر قیمت ثمن سے زائد ہو تو موکل مقدار زائد وکیل سے واپس لے سکتا ہے۔ بقول علامہ ابن الہمام کے پیشتر شروع سے یہی مفہوم ہے۔ لیکن میرے (علامہ ابن الہمام) کے نزدیک امام زفر کے قول پر وہی تفصیل ظاہر ہے جو صدر الشریعہ نے ذکر کی ہے۔ کیونکہ جس طرح قیمت زائد ہونے کی صورت میں موکل کو رجوع کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ بہر حال امام زفر کے نزدیک وکیل کے پاس سے ہدک شدہ بیع ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی۔ اسی کے قائل ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی و امام احمد) ہیں۔

حضرت امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کا اپنے پاس بیع کو روکنا نا حق طور پر روکنا ہے کیونکہ اوپر کے مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ امام زفر کے نزدیک بیع پر وکیل کے قبضہ کرنے سے موکل قبض ہو جاتا ہے۔ وکیل کو بیع روکنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ پس جب وکیل کو بیع روکنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے تو اس کے باوجود وکیل کا اپنے پاس بیع کو روکنا نا حق طور پر روکنا ہے اور کسی چیز کو نا حق طور پر لینا اور اس کو روک کر بیٹھ جانا غصب ہے۔ لہذا وکیل بیع روکنے میں غاصب ہوا اور بیع شئی، مغصوبہ ہوئی۔ پس جب یہ شئی، مغصوبہ ہدک ہوئی تو وکیل (غاصب) پر ضمان غصب واجب ہوگا۔ یعنی جس طرح شئی، مغصوبہ ہدک شدہ کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح اس بیع کا ضمان واجب ہوگا جسکی تفصیل امام زفر کے بیان مذہب کے تحت گذر چکی ہے۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان چونکہ حکم عقد بیع منعقد ہوتا ہے۔ اس لئے وکیل بمنزلہ بائع کے ہوگا اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوگا۔ اور بائع کو اپنا ثمن وصول کرنے کیلئے بیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے۔ لہذا وکیل کا بیع کو روکنا بھی موکل سے ثمن وصول کرنے کے لئے ہوگا اور بیع اگر بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم ہو۔ اسی طرح جب بیع وکیل کے پاس سے ہلاک ہوئی تو موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جائے گا۔ ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو خواہ کم ہو بہر حال اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ طرفین کے نزدیک وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ بیع ضمان بیع کی طرح مضمون ہوگی۔

عہدہ ابن الہمام اور صاحب عنایہ نے طرفین کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر واقعی وکیل بمنزلہ بائع کے ہے تو بیع ہلاک ہونے کی صورت میں بہر صورت اس پر ضمان واجب ہونا چاہئے تھا۔ خواہ وکیل بیع کو اپنے پاس روکتا خواہ نہ روکتا۔ کیونکہ بیع اگر بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو وہ بائع پر مضمون ہوتی ہے۔ یعنی بائع مال سے ہلاک شمار ہوتی ہے۔ اگرچہ بائع نے اس کو نہ روکا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ پس جب وکیل بمنزلہ بائع کے ہے تو اسے پاس سے ہلاکت بیع کی صورت میں بھی بیع اس پر مضمون ہونی چاہئے تھی۔ یعنی بیع وکیل کے مال سے ہلاک شمار ہونی چاہئے تھی۔ خواہ وکیل اسے روکتا یا نہ روکتا۔ حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر وکیل نے بیع نہ روکی ہو اور وہ اس کے پاس سے ہلاک ہوئی ہو تو یہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی۔ یعنی موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط نہ ہوگا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل نے جب اپنے پاس بیع روک لی تو یہ بات متعین ہو گئی کہ وکیل نے بیع پر اپنے لئے قبضہ کیا تھا اور جب وکیل نے بیع پر اپنے لئے قبضہ کیا تھا تو اس کا بائع ہونا یقینی ہو گیا اور جب وکیل کا بائع ہونا یقینی ہو گیا تو بیع ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل پر یتیمہ ضمان لازم ہوگا۔ یعنی موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جائے گا اور جب وکیل نے بیع اپنے پاس نہیں روکی تو وکیل کا قبضہ کرنا موکل کیسے ہوگا اور وکیل اپنی کے مشابہ ہوگا اور اس کے پاس سے بیع کا ہلاک ہونا امانت کا ہلاک ہونا امانت کے ہلاک ہونے سے امین پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہذا اس بیع کا ضمان وکیل پر واجب نہ ہوگا بلکہ موکل پر واجب ہوگا۔ یعنی موکل کے مال سے ہلاک ہوگی اور موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کے قبضہ سے ہلاک شدہ بیع موکل سے ثمن وصول کرنے کیلئے روکنے کی وجہ سے مضمون ہوئی ہے کیونکہ روکنے سے پہلے بیع مضمون نہ تھی۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اگر روکنے سے پہلے بیع وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوتی ہے اور وکیل پر اس کا ضمان نہیں آتا۔ بہر حال ثمن وصول کرنے کے خاطر وکیل کے بیع کو اپنے پاس روکنے کی وجہ سے بیع مضمون ہوتی ہے۔ اور بعینہ یہی رہن کے معنی ہیں۔ یعنی جس طرح قرضہ وصول کرنے کیلئے مرتہن، شئی، امر ہون اپنے پاس روکتا ہے اسی طرح ثمن وصول کرنے کیلئے وکیل بیع اپنے پاس روکتا ہے۔

حاصل یہ کہ ہلاک شدہ بیع شئی، امر ہونہ کے مانند ہے اور جب وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ بیع شئی، امر ہونہ کے مانند ہے تو یہ بیع ضمان رہن کی طرح مضمون ہوگی و ضمان رہن کی پوری تفصیل امام ابو یوسف کے مذہب کے تحت گزر چکی ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام ابو یوسف کی طرف سے طرفین کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ بیع عقد

بیع کی بیع سے مانتہ نہیں ہے۔ کیونکہ عقد بیع کی صورت میں اگر بیع بائع کے پاس سے ہدک ہو جائے تو عقد بیع فسخ ہو جاتا ہے اور وکیل بائع کے پاس سے بیع ہدک ہو جائے تو اصل عقد یعنی وہ عقد جو بائع اور وکیل بائع کے درمیان منعقد ہوا تھا۔ فسخ نہیں ہوتا۔

۱۰۔ امتداد یہ ہے کہ عقد بیع کی صورت میں اگر بائع بیع کو اپنے پاس نہ روکے۔ بلکہ روکنے سے پہلے ہی بیع بائع کے پاس سے ہدک ہو جائے تو وہ نفس عقد کی وجہ سے مضمون ہوتی ہے۔ یعنی بائع ہی کے پاس سے ہدک ہوتی ہے اور وکیل بائع کے روکنے سے پہلے بیع کے پاس سے ہدک ہو جائے تو وہ مضمون نہیں ہوتی۔ یعنی وکیل پر اس کا کوئی ضمان نہیں آتا۔ بہر حال جب وکیل بائع کے پاس سے ہدک شدہ بیع عقد بیع کی بیع کے مانتہ نہیں ہے تو وکیل کے پاس سے ہدک شدہ بیع، ضمان بیع کی طرح اس صورت مضمون ہوسکتی ہے۔

صاحب بدیہ نے طرفین کی طرف سے امام ابو یوسف کی پیش کردہ وجہ فرق کے سلسلہ میں پہلی دلیل کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔ وکیل کے پاس سے بیع ہدک ہونے کی صورت میں اگرچہ وکیل اور اس کے بائع کے درمیان عقد فسخ نہیں ہوتا لیکن وکیل اور اس کے موکل کے درمیان فسخ ہو جاتا ہے۔ جیسے اگر موکل بیع پر قبضہ کرنے کے بعد بیع کے کسی عیب پر مطلع ہو اور عیب کی وجہ سے بیع وکیل واپس کر دی اور وکیل اس عیب پر راضی ہو گیا تو یہ بیع وکیل پر لازم ہو جائے گی اور وکیل اور موکل کے درمیان عقد بیع فسخ ہو جائے گا۔ اگرچہ وکیل اور اس کے بائع کے درمیان فسخ نہیں ہوا۔

بہر حال جب عقد بیع کی صورت میں بھی بائع کے پاس سے بیع ہدک ہونے کی صورت میں عقد فسخ ہو جاتا ہے۔ اور وکیل بائع کے پاس سے ہدک ہونے کی صورت میں بھی وکیل اور موکل کے درمیان عقد فسخ ہو جاتا ہے تو دونوں میں مماثلت پائی گئی اور جب مماثلت یائی گئی تو وکیل کے پاس سے ہدک شدہ بیع، ضمان بیع کی طرح مضمون ہوں جیسے کہ طرفین ہند ہے۔

ایک شخص نے کسی کو ایک درہم کے بدلے دس رطل گوشت خریدنے کا حکم کیا اس نے بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے موکل کو کتنے رطل گوشت لازم ہوگا

قال واداكه بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم فاشترى عشرين رطلا بدرهم من لحم يباع منه عشرة ارطال بدرهم لزم المؤكل منه عشرة نصف درهم عند ابي حنيفة وقال يلزمه العشرون بدرهم وذكر في بعض النسخ قول محمد مع قول ابي حنيفة ومحمد لم يذكر الخلاف في الاصل لاني يوسف انه امره بصرف الدرهم في اللحم وظن ان سعره عشرة ارطال فاذا اشترى به عشرين فقد زاده حيرا وصار كما اذا وكه بيع عبده بالف فباعه بالفين ولاني حنيفة انه امره بشراء عشرة ولم يأمره بشراء الزيادة فقد شراؤها عليه و شراء العشرة على المؤكل بخلاف ما اذا استشهد به لان الزيادة هالك بدل ملك المؤكل فتكون له بخلاف ما اذا اشترى ما يساوي عشرين رطلا بدرهم حيث يصير مشتريا لنفسه بالاحتماع لان الامر يتناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الامر

ترجمہ اور اگر ایک شخص کو کسی نے ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل کیا۔ پھر وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل

ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مؤکل پر اس میں سے نصف درہم کے عوض دس رطل گوشت لازم ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت لازم ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں ابومحمد کا قول امام ابوحنیفہ کے ساتھ مذکور ہے۔ اور خود امام محمد نے مبسوط میں اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک درہم گوشت خریدنے کے سلسلہ میں صرف کرنے کا حکم دیا ہے اور گمان کیا کہ گوشت کا بھاد دس رطل ہے۔ پس جب وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل خریدا تو وکیل نے مؤکل کیلئے اچھائی کا اضافہ کیا اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اس نے اپنا ندام ایک ہزار درہم میں بیچنے کا وکیل یہ ہو گیا اسے اس کو دو ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہو۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو دس رطل گوشت خریدنے کا حکم دیا ہے ورنہ خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ تو زائد کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور دس رطل کی مؤکل پر نافذ ہوگی۔ برخلاف اس مسئلہ کے جس سے امام ابو یوسف نے استنباط کیا ہے اس لئے کہ یہاں زیادتی مؤکل کی ملک کا بدلہ ہے تو زیادتی بھی مؤکل کیسے ہوگی۔ برخلاف اس کے جب ایک درہم کے عوض بیس رطل وہ گوشت خریدا ہو جو ایک درہم کے عوض اس کے بیس رطل کے برابر ہے تو وکیل باجماع اپنے لئے خریدنے والا ہوگا۔ اسلئے کہ مؤکل کا حکم مولے تازے کو شامل ہے۔ اور یہ دیکھا ہے۔ لہذا آمر کا مقصود اصل نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل کیا لیکن اس نے ایک درہم کے عوض بیس رطل خریدا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ گوشت ایسا مولتا ہے کہ جو ایک درہم کے عوض دس رطل ہی بتاتا ہے لیکن وکیل نے اپنی فراست سے ایک درہم میں بیس رطل خریدا ہے اور یا وہ گوشت ایسا دبا گھٹیا ہے کہ وہ ایک درہم کے عوض بیس رطل ہی بکتا ہے۔ پس اگر دوسری صورت ہے تو پورے گوشت کی خریداری باجماع نافذ ہوگی، اور مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے۔ اس طور پر کہ مؤکل نے مولتا، تازہ گوشت خریدنے کا حکم دیا تھا اور اس نے دبا اور گھٹیا قسم کا گوشت خریدا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ وکیل اگر مؤکل کے حکم کے خلاف عمل کرتا ہے تو وہ معذرت وکیل پر نافذ ہوتا ہے، مؤکل پر نافذ نہیں ہوتا ہذا نہ صرف صورت میں بھی پورے گوشت کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ اور اگر پہلی صورت ہے یعنی جو گوشت ایک درہم کے عوض دس رطل بکتا ہے۔ وکیل نے اس کو ایک درہم کے عوض بیس رطل خریدا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ آدھے درہم کے عوض دس رطل کی خریداری تو مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی اور دس رطل کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ پورے بیس رطل کی خریداری ایک درہم کے عوض مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔ یہ قدوری کی عبارت کا خلاصہ ہے۔

لیکن صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ قدوری کے بعض نسخوں میں ابومحمد کا قول امام ابوحنیفہ کے ساتھ مذکور ہے نہ کہ امام ابو یوسف کے ساتھ۔ اور خود ابومحمد نے مبسوط کی کتاب الوکالت میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے لیکن قدوری کے نسخوں کے اعتبار سے جب ابومحمد کا قول مضطرب ہے تو اصلی اختلاف امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے درمیان باقی رہا، اس کی روایت کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو گوشت خریدنے کے سلسلہ میں ایک درہم خرچ کرنے کا حکم دیا ہے یعنی مؤکل کا مقصد یہ تھا کہ وکیل ایک درہم کا گوشت خرید کر آدے اور خیال یہ تھا کہ ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت آتا ہوگا۔ اسلئے ایک درہم کے

عوض دس رطل گوشت خرید رہے۔ اس کا وکیل ردیہ نہیں وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت خریدا تو اس سے وکیل نے موکل کے حق میں فائدہ ہی پہنچایا۔ یعنی ایسا کرنے سے وکیل نے موکل کی اس کے حکم میں مخالفت نہیں کی ہے۔ بلکہ موکل کا خیال نفس الامر کے خلاف نکلا اور جب وکیل نے موکل کی اس کے حکم کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ موکل کے عمل کے مطابق عمل کیا ہے۔ تو وکیل کی پوری خریداری ایک درہم کے عوض (بیس رطل) موکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔

اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ ایک شخص نے اپنا غلام ایک درہم کے عوض فروخت کرنے کا کسی نو وکیل یا مگر وکیل نے اس کو دوا درہم کے عوض فروخت کیا تو یہ فروخت کرنا باطل تھا۔ موکل کے حق میں جائز ہے۔ کیونکہ یہاں بھی موکل کا مقصد ایک درہم حاصل کرنا نہیں ہے۔ بلکہ غلام فروخت کرنا مقصود ہے۔ اب تک موکل کا خیال یہ تھا کہ یہ غلام ایک درہم کی مالیت کا ہے۔ حالانکہ موکل کا یہ خیال نفس الامر کے مطابق نہ تھا۔ پس جس طرح یہاں یہ بیع دو درہم کے عوض موکل پر نافذ ہوگئی۔ اسی طرح مقنن کے منہ میں بیس رطل گوشت ایک درہم کے عوض موکل پر لازم ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو دس رطل گوشت خریدنے کا امر کیا ہے اور اس سے زائد خریدنے کا امر نہیں کیا ہے۔ اور موکل کا خیال تھا کہ دس رطل گوشت ایک درہم میں مل جائے گا۔ مگر اس کے من کے خلاف مطلوبہ دس رطل گوشت نصف درہم میں مل گیا اور وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کر کے دس رطل کے بجائے بیس رطل گوشت خریدا یا پس دس رطل گوشت کی خریداری چونکہ موکل کے حکم کے خلاف ہے اس لئے اس کا نفاذ خود وکیل پر ہوگا نہ کہ موکل پر۔

بخلاف ما استشهد الح سے امام ابو یوسفؒ کی تمثیل کا جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل یا مگر وکیل نے اس کو دو ہزار روپیہ کے عوض فروخت کر دیا تو ایک ہزار روپیہ زائد موکل کے لئے اس لئے ہوگا کہ ایک ہزار روپیہ موکل کی ملک کا بدلہ ہے تو یہ بھی موکل کے لئے ملک ہوگا اور وکیل اس زیادتی کا مستحق نہ ہوگا۔

صاحب بدایہ نے کہا کہ اگر وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو عام طور پر اسی بھوکا بکتا ہے تو اس صورت میں بالجمہر یہ گوشت اپنے واسطے خریدنے والا ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے موکل کے امر کی مخالفت کی ہے۔ اس طور پر کہ موکل کا امر ایسے موٹے تازے گوشت کو شامل تھا جو ایک درہم کے عوض بیس رطل بتاتا ہے مگر اس نے ایسا گھٹیا گوشت خریدا ہے جو ایک درہم کے عوض بیس رطل بتاتا ہے تو اس صورت میں موکل کا مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور جب موکل کا مقصود حاصل نہیں ہوا تو یہ خریداری موکل پر نافذ نہ ہوگی بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی۔

موکل نے وکیل کو کسی معین چیز خریدنے کا وکیل بنایا تو وکیل اپنے لئے اسے نہیں خرید سکتا

قال ولو وكله شراء شيء بعينه فليس له ان يشتريه لنفسه لانه يؤدى الى تعزير الامر حيث اعتمد عليه ولا راد فيه عزل نفسه ولا يملكه على ما قبل الا بمقتضى من الموكل فلو كان التمن مسمى فاشترى بخلاف حنبل

و لم یکن مسمی فاشتری بعیر القود او وکل وکیلا بشرائه فاشتری التالی وهو عاوب یتبت الممک
سلوکیل الاول فی هذه الوجوه لانه حالف امر الامر فقد علیه ولو اشتری التالی بحصرة الوکیل الاول بعد
على المؤکل الاول لانه حضره رأیه فلم یکن مخالفا

ترجمہ اگر مؤکل نے وکیل کو کسی معین چیز کے خریدنے کا وکیل کیا ہو تو وکیل کیلئے جائز نہیں ہے۔ وہ اس واپسی ذات کے واسطے خرید
لے۔ کیونکہ وکیل کا اپنے واسطے خریدنا مؤکل کا دھوکا دینے کا سبب ہے اسلئے کہ مؤکل نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ اور اسلئے کہ ایسا کرنے میں
وکیل کا اپنے آپ کو معزول کرنا ہے حالانکہ وکیل بقول بعض صاحب کے اس کا مالک نہیں ہے مگر مؤکل کی موجودگی میں۔ پس اگر ثمن بیان کر دیا
گیا ہو پھر وکیل نے اس کے خلاف جنس کے عوض خریدایا ثمن بیان نہیں ہوا تھا لیکن وکیل نے غیر نقول کے عوض خریدیا وکیل نے کسی
دوسرے شخص کو اس کے خریدنے کا وکیل کیا پس دوسرے وکیل نے خرید لیا۔ حالانکہ وکیل اول غائب ہے تو ان صورتوں میں وکیل اول کیلئے
ملک ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ وکیل نے ان صورتوں میں مؤکل کے امر کی مخالفت کی ہے۔ لہذا یہ خریداری اسی پر نافذ ہو جائے گی اور اگر
دوسرے وکیل نے وکیل اول کی موجودگی میں خریدی تو خریداری مؤکل اول پر نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ وکیل اول کی رائے موجود ہے۔ لہذا
وکیل اول اپنے مؤکل کے حکم کے مخالف نہ ہوا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو کسی معین چیز خریدنے کا وکیل کیا ہے تو وکیل کیلئے اس متعینہ چیز و
اپنے واسطے خریدنا جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وکیل نے اس متعینہ چیز کو اپنے واسطے خرید بھی لیا تو یہ خریداری مؤکل کیلئے ہوگی نہ کہ وکیل کیلئے
خواہ وکیل عقد ثراء کے وقت اپنے واسطے خریدنے کی نیت کرے۔ خواہ اپنے واسطے خریدنے کی صراحت کرے۔ مثلاً یہ کہے کہ وگو! تم گواہ
رہو میں نے یہ چیز اپنے واسطے خریدی ہے مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مؤکل عقد ثراء کے وقت موجود نہ ہو، اور مؤکل عقد ثراء کے وقت
موجود ہو اور وکیل اپنے واسطے خریدنے کی صراحت کر دے۔ تو اس صورت میں خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔

اصل مسئلہ پر دلیل یہ ہے کہ متعینہ شیء کے خریدنے کے سلسلہ میں مؤکل نے وکیل پر اعتماد کیا ہے۔ مگر وکیل نے اس متعینہ شیء کو
اپنے واسطے خرید کر مؤکل کو دھوکا دیا ہے۔ اور مؤکل ایک مسلمان ہے اور مسلمان کو دھوکا دینا جائز نہیں ہے۔ لہذا وکیل کا اس متعینہ شیء کو
اپنے واسطے خریدنا جائز نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب وکیل نے اس متعینہ شیء کو اپنے واسطے خرید لیا ہے۔ حالانکہ بحکم وکالت مؤکل کے واسطے خریدنے پر
مور تھا تو گویا وہ اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ مؤکل کی عدم موجودگی میں وکیل اپنے آپ کو معزول کرنے کا مجاز
نہیں ہوتا جیسا کہ مؤکل، وکیل کی عدم موجودگی میں اس کو معزول کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیونکہ معزول کرنا یا معزول ہونا فسخ عقد ہے اور
فسخ عقد بغیر کسی دوسرے ساتھی کے علم کے درست نہیں ہوتا لہذا وکیل کا مؤکل کی عدم موجودگی میں اپنے آپ کو معزول کرنا درست نہ ہوگا۔
ہاں اگر مؤکل موجود ہو اور وکیل نے اس متعینہ شیء کو اپنے واسطے خریدنے کی صراحت کر دی ہے تو اس صورت میں وکیل کا اپنے آپ کو
معزول کرنا چونکہ مؤکل کی موجودگی میں ہے اسلئے یہ درست ہوگا اور اس متعینہ شیء کی خریداری وکیل کیلئے ہوگی نہ کہ مؤکل کیلئے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اگر مؤکل نے کسی کو متعینہ چیز خریدنے کا وکیل کیا ہو اور پھر اس نے مؤکل کی عدم موجودگی میں اس چیز کو

اپنے واسطے خرید یا ہو تو سابق میں مذکور چکا۔ یہ خریداری موکل سے ہوئی اور موکل ہی اس متعینہ کی، کا، مک، ہوگا۔ وکیل، مک، ہوگا۔ ۲۔
 ضمن صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ یعنی تین صورتیں ایسی ہیں جن میں خریداری وکیل سے، واقع ہوئی۔ اور وکیل ہی اس کی، کا، مک، ہوگا۔
 ۱۔ اگر موکل نے ضمن مسمیٰ سے عوض خریدنے کا وکیل کیا تو اس نے اس ضمن مسمیٰ کی جنس کے خلاف کے عوض خرید کیا۔ مثلاً موکل نے
 دراهم کا ذریعہ اور وکیل نے دنانیر کے عوض خرید اتو اس صورت میں یہ خریداری وکیل سے ہوئی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے
 موکل کے حکم کی مخالفت نہ کی۔ جیسا کہ ظاہر ہے اور موکل کے ضمن مخالفت کرنے سے مقدم وکیل پر نافذ ہوتا ہے نہ کہ موکل پر نافذ
 یہ مقدمہ وکیل پر نافذ ہوگا۔ اور وکیل ہی اس متعینہ کی، کا، مک، ہوگا۔

۲۔ یہ کہ موکل نے ضمن بیان نہیں کیا ہے بلکہ وکیل سے یہ کہہ دیا کہ فلاں متعینہ چیز خرید کر، وکیل وکیل نے نقول یعنی دراهم، دنانیر۔
 علاوہ دوسری کسی مائیں یا موزونی چیز کے عوض خریداری کی تو اس صورت میں بھی یہ خریداری وکیل سے ہوئی۔ اور وکیل ہی خریدی ہوئی
 چیز کا، مک، ہوگا۔ موکل، مک، نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت نہ کی۔ اس طور پر کہ موکل نے
 ضمن بیان نہ کرنے کی وجہ سے ضمن متعارف کی طرف سے وکیل کا اور متعارف ختم بد ہے یعنی شہ کا مرجعہ مکہ متعارف ہے۔ ہذا موکل
 امر اسی نقد بلد کی طرف راجع ہوگا۔ اور یہ ایسا ہوگا گویا موکل نے یوں کہا کہ فلاں متعینہ چیز ختم بد کے عوض خرید کر، وکیل وکیل نے
 غیر نقول کے عوض خرید اتو، کیا موکل کے حکم کی مخالفت نہ کی گئی۔ اس صورت میں مقدمہ وکیل پر نافذ ہوتا ہے اور خرید کی ہوئی چیز کا، مک، وکیل
 ہی ہوتا ہے نہ کہ موکل۔ لہذا مذکورہ صورت میں بھی خریدی ہوئی چیز وکیل سے ہوئی۔

۳۔ یہ ہے کہ موکل نے ایک شخص کو ایک متعینہ چیز خریدنے کا وکیل کیا۔ پھر اس وکیل نے دوسرے شخص کو وکیل کیا۔ پھر وکیل ثانی نے
 وکیل اول کی عدم موجودگی میں اس متعینہ کی، و خرید اتو اس صورت میں بھی یہ خریداری وکیل اول کیلئے ہوگی۔ اور وہی اس کی، کا، مک، نہ
 ہوگا کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل اول نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت نہ کی ہے۔ اس طور پر کہ جب موکل نے اس کو وکیل بنایا
 تو گویا یہ حکم دیا تھا کہ اس متعینہ کی، و خرید کرنے کے وقت تیری رائے موجود رہنی چاہئے۔ حالانکہ اس صورت میں وکیل اول کی عدم
 موجودگی کی وجہ سے وکیل اول کی رائے نہیں پائی گئی۔ اور جب وکیل اول کی رائے نہیں پائی گئی تو وکیل اول کی طرف سے موکل کے
 حکم کی مخالفت پائی گئی اور وکیل کے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کرنے سے چونکہ مقدمہ وکیل پر نافذ ہوتا ہے نہ کہ موکل پر۔ اس لئے اس
 صورت میں خریداری وکیل اول سے ہوئی نہ کہ اس کے موکل سے ہوئی اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں خریداری کی تو
 خریداری موکل اول پر نافذ ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں خریداری کرتے وقت وکیل اول کی رائے متحقق ہوئی ہے اور جب
 وکیل اول کی رائے متحقق ہو گئی تو وکیل اول اپنے موکل کی مخالفت کرنے والا نہ ہوا۔ اور جب وکیل اول اپنے موکل کی مخالفت
 کرنے والا نہیں ہوا تو یہ خریداری اس کے موکل پر ہی نافذ ہوئے نہ کہ وکیل اول پر۔

موکل نے غیر معین غلام خریدنے پر وکیل بنایا وکیل نے ایک غلام خرید اوہ وکیل کا ہوگا، موکل کا کب ہوگا
 قال وان وكله بشراء عبد بغير عينه فاشترى عبدا فهو للوكيل الا ان يقول نويت الشراء للموكل او يشترى
 بمال الموكل قال رضى الله عنه هذه المسألة على وجوده ان اضاف العقد الى دراهم الامر كان للامر وه
 المراد عدى بقوله او يشترى بمال الموكل دون العقد من ماله لان فيه تفصيلا وخلافا وهذا بالاحتماع وه

مطلق وان اضافہ الی دراهم نفسہ کان لنفسہ حملاً لحالہ علی ما یحل لہ شرعاً او یفعلہ عادة اذ الشراء لنفسہ باضافة العقد الی دراهم غیرہ مستنکر شرعاً و عرفاً وان اضافہ الی دراهم مطلقة فان نواھا للامر فیہو للامر وان نواھا لنفسہ فلسفہ لان لہ ان یعمل لنفسہ ویعمل للامر فی ہذا التوکیل . وان تکاذبا فی السنہ یحکم القدر بالاجماع لاند دلالة طاهرة علی ما ذکرنا وان توافقا علی انه لم تحصرہ النیة قال محمد هو للعقد لان الاصل ان کل واحد یعمل لنفسہ الا اذا ثبت جعلہ لغيرہ ولم یثبت وعلم انی یوسف یحکم القدر فیہ لان ما اوقعہ مطلقاً یحمل الوجهین فیہی موقوفاً فمن ای المالین بقدر فقد فعل ذالک المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقہما یحتمل النیة للامر و فیما قلناہ حمل حالہ علی الصلاح کما فی حالة الکاذب والتوکیل بالاسلام فی الطمع عام علی ہذہ الوجوہ

ترجمہ۔ اور اگر مؤکل نے اس کو کسی عبد غیر معین کے خریدنے کا وکیل کیا پس وکیل نے ایک غلام خریدنا تو وہ وکیل کا ہوگا۔ مگر یہ کہ یوں کہے کہ میں نے مؤکل کیلئے خریدنے کی نیت کی یا اس کو مؤکل کے مال سے خریدے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر وکیل نے عقد مؤکل کی طرف دراہم کو منسوب کیا تو یہ عقد مؤکل کے واسطے ہوگا اور میرے نزدیک منصف کے قول او بیشتر بہ بمال المؤکل سے یہی مراد ہے نہ کہ مؤکل کے مال سے ادا کرنا کیونکہ اس میں تفصیل اور اختلاف ہے اور یہ حکم بالاجماع ہے حالانکہ مطلق ہے اور اگر وکیل نے عقد شراء کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کیا تو یہ عقد شراء وکیل کے واسطے ہوگا۔ اس کے حال و ایسی چیز پر متمول کرتے ہوئے جو اس کیلئے شرعاً حلال ہے یا اس کو عادی کرتا ہے۔ اسلئے کہ دوسرے دراہم کی طرف عقد کی نسبت کر کے اپنے واسطے خریدنا شرعاً اور عرفاً برابر ہے اور اگر وکیل نے عقد شراء کو دراہم مطلقہ کی طرف منسوب کیا۔ پس اگر اس نے مؤکل کیلئے اس کی نیت کی تو وہ مؤکل کیلئے ہوگا۔ اور اگر اپنے لئے نیت کی تو وہ اپنے لئے ہوگا۔ اسلئے کہ اس توکیل میں وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے واسطے عمل کرے یا مؤکل کے واسطے عمل کرے اور اگر وکیل اور مؤکل دونوں نے نیت میں ایک دوسرے کو جھٹلایا تو بالاجماع ادا کرنے کو حکم بنایا جائے گا۔ اسلئے کہ مذکورہ بیان پر ظاہری دلیل ہے۔

اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ خرید کرتے وقت نیت موجود نہیں تھی۔ تو امام محمد نے فرمایا کہ یہ عقد شراء عادی (وکیل) کیلئے ہوگا کیونکہ اصل یہی ہے کہ ہر آدمی اپنے واسطے عمل کرتا ہے۔ مگر جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے اپنا کام دوسرے کیلئے کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں بھی ادا کرنے کو حکم بنایا جائے گا۔ کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق واقع کیا ہے وہ دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ پس یہ کام موقوف رہے گا۔ پس جس کے مال سے ثمن ادا کیا یہ محتمل کام اسی کیلئے کیا اور اسلئے کہ دونوں کے عدم نیت پر اتفاق کرنے کے ساتھ مؤکل کرنا ہے۔ جیسا کہ ایک دوسرے کو جھٹلانے کی صورت میں اور اناج کی بیع سلم کیلئے وکیل کرنا بھی انہیں صورتوں پر ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو غیر معین غلام خریدنے کا وکیل کیا۔ پھر وکیل نے ایک غلام خرید لیا تو یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔ اور وکیل ہی اس غلام کا مالک ہوگا لیکن اگر وکیل یہ کہے کہ میں نے مؤکل کے واسطے خرید کرنے کی نیت کی تھی۔ یا وکیل اس غلام کو مؤکل کے مال سے خریدے تو ان دونوں صورتوں میں یہ غلام مؤکل کا ہوگا۔

صاحب بد یہ کہتے ہیں کہ اگر مسدود تین صورتیں ہیں اسلئے کہ وکیل عقد شرا ہو۔

- ۱۔ یا تو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے گا۔ مثلاً یہ کہے گا کہ میں نے یہ غلام مؤکل کے دراہم کے عوض خریدا۔
 - ۲۔ یا تو اپنے دراہم کی طرف منسوب کرے گا۔ مثلاً یہ کہے گا کہ میں نے یہ غلام اپنے دراہم کے عوض خریدا۔
 - ۳۔ اور یہ مطلق دراہم کی طرف منسوب کرے گا۔ مثلاً یہ کہے گا کہ میں نے یہ غلام ایک سو دراہم کے عوض خریدا اور یہ نہیں کہا کہ اپنے سو دراہم یا مؤکل کے سو دراہم کے عوض خریدا یعنی دراہم کو اپنی طرف یا مؤکل کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔
- صاحب بد یہ جتے ہیں کہ قدوری کی عبارت او یشتویہ بمال المؤکل میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ وکیل ثمن مؤکل کے مال سے ادا کرے اور عقد و اس کی طرف منسوب نہ کرے۔
- دوم یہ کہ وکیل عقد شرا ہو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے۔
- یعنی مؤکل کے مال سے خریدنے کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ وکیل، مؤکل کے مال سے ثمن ادا کرے اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ وکیل عقد کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے۔

شرح فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ دوسرا احتمال ہی مراد ہے کیونکہ پہلے احتمال میں قدرے تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے جیسے کہ آئندہ آ رہا ہے۔ اور دوسرا احتمال کہ کروکیل عقد کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کر دے تو یہ عقد مؤکل کیسے واقع ہوگا۔ مجمع علیہ اور متفق علیہ ہے۔ و قدوری کی عبارت او یشتویہ بمال المؤکل مطلق ہے یعنی سمیں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے۔ پس جب اس میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے تو اس کو مجمع علیہ اور متفق علیہ صورت پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی یہی کہا جائے گا کہ قدوری کی عبارت او یشتویہ بمال المؤکل سے مراد عقد شرا ہو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرنا ہے نہ کہ مؤکل کے دراہم کی طرف۔ عقد کو منسوب کیئے بغیر مؤکل کے مال سے ثمن ادا کرنا ہے۔ بہر حال مذکورہ تین صورتوں میں سے، پہلی صورت یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شرا ہو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کیا تو یہ عقد مؤکل کیلئے واقع ہوگا اور خرید کردہ غلام مؤکل کا ہوگا نہ کہ وکیل کا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شرا کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کیا تو یہ عقد خود وکیل کیلئے ہوگا اور خرید کردہ غلام وکیل کا ہوگا نہ کہ مؤکل کا۔

صاحب ہدایہ نے ان دونوں مسئلوں کے بعد حملاً لحالہ علی ما یحل لہ شرعاً او یفعلہ عادة سے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ ایک دلیل عرف ہے اور ایک دلیل شرع ہے۔ دلیل عرف تو یہ دونوں کو شامل ہے کیونکہ اس پر جاری ہے کہ عقد کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کرنے والا اپنے سے خرید کرنے والا ہوتا ہے۔ اور مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرنے والا مؤکل کیلئے خرید کرنے والا ہوتا ہے۔ پس اس عرف کی وجہ سے پہلی صورت میں عقد شرا ہو مؤکل کیلئے ہوگا اور دوسری صورت میں وکیل کیلئے ہوگا اور دلیل شرع خاص طور پر پہلی صورت کے ساتھ متعلق ہے۔ اس طور پر کہ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شرا کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کیا تو عقد شرا ہو مؤکل کیلئے ہوگا کیونکہ اگر عقد شرا دوسرے کے مال کی طرف منسوب ہو اور شرا اپنے سے ہو تو یہ حرام ہے اسلئے کہ اس صورت میں

مؤکل کے دراجہم کا غصب کرنا لازم آتا ہے اور غصب کا حرام ہونا واضح ہے اور اگر عقد شراہ اپنے مال کی طرف منسوب ہو اور شراہ دوسرے سے ہو یہ حرام نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں غصب کا مرتکب ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

بہر حال مصنف ہدایہ نے حملاً لحالہ علی ما یحل لہ شرعاً سے دلیل شرع بیان کی ہے۔ اور او یفعلہ عادیۃ سے دلیل حرف و بیان کیا ہے۔ دلیل شرع تو صرف پہلی صورت پر ہے ورنہ دلیل حرف دونوں صورتوں پر ہے۔ (کفایہ)

تیسری صورت یہ ہے کہ وکیل نے عقد شراہ کو دراجہم مطلقہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ میں نے یہ غلام ایک سو دراجہم کے عوض خریدا اور یہ نہیں کہا کہ اپنے ایک سو دراجہم یا مؤکل کے ایک سو دراجہم کے عوض خریدا۔ پس اس صورت میں اگر وکیل نے دراجہم مطلقہ سے مؤکل کیسے خریدنے کی نیت کی تو یہ عقد شراہ مؤکل کیلئے ہوگا اور اگر اپنے خریدنے کی نیت کی تو یہ عقد شراہ خود وکیل کیسے ہوگا۔ کیونکہ غیر معین غلام خریدنے کی توکیل کی صورت میں وکیل کو دونوں اختیار ہوتے ہیں وہ اپنے سے خرید کرنے کا بھی مجز ہے اور مؤکل کیسے بھی خرید کرنے کا مجز ہوتا ہے۔ لہذا خرید کرتے وقت جس کی نیت کرے۔ غلام اسی کا ہوگا۔ اور اگر دراجہم مطلقہ کی صورت میں وکیل ورمؤکل کے درمیان اختلاف نہ گیا یعنی وکیل نے کہا کہ یہ غلام میں نے اپنے لئے خریدا ہے اور مؤکل نے کہا کہ نہیں بلکہ میرے لئے خریدا ہے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق ادائیگی ثمن کو فیصل قرار دیا جائے گا یعنی اگر ثمن وکیل کے مال سے ادا کیا گیا ہے تو یہ خریداری وکیل کیسے ہوگی۔ ورنہ وکیل غلام کا مالک ہوگا۔ اور اگر مؤکل کے مال سے ثمن ادا کیا گیا ہے تو یہ خریداری مؤکل کیسے ہوگی اور مؤکل اس غلام کا مالک ہوگا۔ کیونکہ ثمن کا ادا کرنا اس بات پر ضابطہ ہر دلیل ہے کہ وکیل کے مال کو اس پر محمول کیا جائے۔ جو اس کیسے شرعاً حلال ہے یا اس کو عادیۃ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے اپنے مال سے ثمن ادا کیا ہے تو یہ اپنے مال سے ثمن ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خریداری خود وکیل کیلئے ہے۔ سوائے کہ عرفاً و عادیۃ ایسا نہیں کیا جاتا ہے کہ مؤکل اپنے مال سے ثمن ادا کرے اور خریداری دوسرے کیسے ہو اور ورمؤکل کے مال سے ثمن ادا کیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خریداری بھی مؤکل کیلئے ہے۔ اسے کہ شرعاً یہ بات حرام ہے کہ آدمی خریداری اپنے لئے کرے اور ثمن دوسرے کے مال سے ادا کرے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اس صورت میں وکیل کا غاصب ہونا لازم آئے گا اور اگر وکیل اور مؤکل اس بات پر متفق ہو گئے کہ غلام کی خریداری کرتے وقت وکیل کی کوئی نیت نہیں تھی۔ تو اس صورت میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام محمد نے فرمایا کہ یہ خریداری عادیۃ یعنی وکیل کیلئے ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ آدمی اپنے لئے کام کرتا ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنا کام کسی دوسرے کیسے اس کے مال کی طرف نسبت کرے یا اس کی نیت کر کے قرار دے دے۔ مگر چونکہ یہاں رض کیا گیا ہے کہ وکیل نے اپنی اس خریداری کو دوسرے کیلئے قرار نہیں دیا ہے اسے یہ خریداری عادیۃ یعنی وکیل ہی کیسے ہوگی۔

اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی ادائیگی ثمن کو فیصل بنایا جائے گا۔ یعنی ثمن جس کے مال سے ادا ہوگا خریداری اسی کیسے ہوگی اور وہی غلام کا مالک ہوگا۔ کیونکہ وکیل نے جو خریداری کی ہے وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے مطلق ہے اور دونوں صورتوں کا ختم رکھتی ہے۔ یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری مؤکل کیسے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری خود وکیل کیسے ہو۔ پس دونوں کا احتمال کھنے کی وجہ سے یہ خریداری موقوف رہے گی۔ یعنی نہ وکیل کیلئے ہوگی اور نہ مؤکل کیسے ہوگی۔ بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ ثمن کس کے مال سے دیا گیا ہوگا۔ یہ محتمل خریداری اسی کیلئے ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب وکیل اور مؤکل نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ خرید کرتے وقت وکیل کی کوئی نیت نہیں تھی تو اس میں یہ بھی

احتمال ہے کہ وکیل نے مؤکل سے نیت کی مگر بھول کر کیا ہو۔ اور جب یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری پیشی طور سے ہو قد جتنی وکیل سے یہ نیت ہو سکتی ہے اور جو ہم نے ابو یوسف کی طرف سے کہا ہے اس میں وکیل کا حق صداق پر محمول ہے اس طور پر کہ اگر ثمن مؤکل کے ہاں سے اور یہ گیا ہو اور خریداری وکیل سے ہو۔ جیسا کہ امام محمد نے کہا ہے تو وکیل کا صواب و کار خریداری بھی مؤکل سے ہو تو وکیل کا صواب نہ ہو گا۔ بہر حال ادائیگی ثمن کو فیصل قرار دینے کی صورت میں چونکہ وکیل کا حق پر محمول ہوتا ہے اسلئے خرید کرتے وقت نیت موجود نہ ہونے پر اتفاق کرینے کی صورت میں ادائیگی ثمن کو فیصل قرار دینا مناسب ہوگا۔

صاحب بدیہ نے کہا کہ اناج کی بیج سہم کے سہمہ میں وکیل کرنے کی بھی یہی صورتیں ہیں جو پرمندہ کو ہیں۔ کیونکہ بیج سلم میں اناج بھی غیر معین ہوتا ہے۔ پس جب وکیل نے بیج سلم کی تو دیکھا جائے گا کہ اس نے عقد کو اپنے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا مؤکل کے مال کی طرف یا مطلق درابہم کی طرف پھر مصطلق درابہم کی صورت میں اس کی پچھنیت ہے یا نہیں۔ اگر نیت ہے تو اپنے واسطے ہے یا مؤکل کے واسطے ہے۔ یا دونوں نے نیت میں اختلاف کیا ہے۔ اور اگر وکیل اور مؤکل کا اتفاق ہے کہ نیت نہیں تھی تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان اختلاف ہے۔

مؤکل نے وکیل کو ایک غلام ہزار روپے کے عوض خریدنے کا حکم دیا وکیل نے کہا میں نے خریدا اور وہ میرے پاس فوت ہو گیا اور مؤکل نے کہا تو نے اسے اپنے لئے خریدا تھا تو مؤکل کا قول قابل قبول ہوگا

قال ومن امر رجلا شراء عبد بالف فقال قد فعلت ومات عندي وقال الامر اشتريته لنفسك فالقول قول الامر فان كان دفع اليه الالف فالقول قول المأمور لان في الوجه الاول اخبر عما لا يملك استينافه وهو الرجوع بالثمن على الامر وهو يسكر والقول للمنكر وفي الوجه الثاني هو امين يريد الحروح عن عهده الامانة فيقبل قوله ولو كان العبد حيا حين اختلفا ان كان التمس منقودا فالقول للمأمور لانه امين وان لم يكر منقودا فكذلك عند ابى يوسف ومحمد لانه يملك استيفاء الشراء فلا يتهم في الاحبار عنه وعند ابى حنيفة القول للامر لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا رأى الصفقة خاسرة الزمها الامر بخلاف ما اذا كان الثمن منقودا لانه امين فيه فيقبل قوله تبعا لذلك ولا ثمن في يده ههنا

ترجمہ ایک شخص نے ایک شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا۔ پس وکیل نے کہا کہ میں نے کیا ہے لیکن غلام میرے پاس مر گیا ہے اور مؤکل نے کہا کہ تو نے اس غلام کو اپنے واسطے خریدا تھا تو مؤکل کا قول قبول ہوگا۔ پس اگر مؤکل نے وکیل کو ایک ہزار روپیہ دے دیئے ہوں تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ اسلئے کہ پہلی صورت میں وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کو ایسا کرنے کا مالک نہیں ہے اور وہ مؤکل سے ثمن واپس لینا ہے حالانکہ مؤکل اس کا منکر ہے ورتوں منکر ہی کا معتبر ہوتا ہے اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے وہ امانت کی ذمہ داری سے نکلنا چاہتا ہے۔ لہذا اسی کا قول قبول ہوگا اور اگر جس وقت ان دونوں نے اختلاف کیا ہے اس وقت غلام زندہ ہو (پس) اگر ثمن (وکیل کو) دے دیا گیا ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ اسلئے کہ وہ امین ہے اور اگر ثمن نہیں دیا گیا تو بھی صاحب کے نزدیک ایسا ہی ہے کیونکہ وہ از سر نو خریدنے کا مالک ہے تو وہ خرید کرنے کی خبر دینے میں متہم نہ ہوگا۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک مؤکل

قول معتبر ہے کیونکہ یہ تہمت کا مقدم ہے بایں طور کہ اس کو اپنے لئے خریدا ہو پھر جب دیکھا کہ یہ گھائے کا معاملہ ہے تو اس کو موکل کے ذمہ ڈال دیا۔ برخلاف اس قول کے جب ثمن دے دیا گیا ہو۔ کیونکہ اس میں وکیل امین ہے۔ ہذا اس کی طبیعت میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور یہاں وکیل کے قبضہ میں ثمن نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک غلام خریدنے کا وکیل کیا۔ وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام خریدا تھا مگر میرے پاس مرگیا اور موکل نے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ غلام تو نے اپنے واسطے خریدا تھا اور موکل نے ابھی تک وکیل کو ایک ہزار روپیہ نہیں دیا ہے تو اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہوگا۔ اور یہ خریداری وکیل کیسے ہوگی نہ کہ موکل کیسے یہی ایک روایت امام شافعی اور امام احمد کی ہے اور اگر موکل، وکیل کو ایک ہزار روپیہ دے چکا ہے اور پھر یہ اختلاف ہوا ہے تو ہاں اتفاق وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

ان دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں موکل نے وکیل کو ثمن نہیں دیا ہے اس صورت میں وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کے سبب وہ از سر نو موجود کرنا چاہے تو موجود نہیں کر سکتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ وکیل کا یہ کہنا کہ میں نے آپ کے حکم کے مطابق غلام خریدا تھا مگر وہ غلام میرے پاس مرگیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وکیل، موکل سے اس مردہ غلام کا ثمن لینا چاہتا ہے اور موکل سے ثمن لینے کا سبب عقد ہے۔ حالانکہ وکیل فی الحال اس غلام کے عقد پر ق در نہیں ہے کیونکہ جس غلام میں کلام ہے وہ غلام مردہ ہے اور مردہ غلام محل عقد نہیں ہوتا ہے۔ ہذا یہ وکیل اس مردہ غلام کے عقد ثراء پر ق در نہیں ہے۔ اور جو شخص فی الحال کسی چیز کے موجود کرنے پر ق در نہ ہو اس چیز کے سلسلہ میں اس کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ ہذا یہ وکیل کا قول کہ میں نے یہ غلام موکل کیسے خریدا تھا اور یہ میرے پاس مرگیا ہے تو بھی معتبر نہ ہوگا۔ جیسے اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور پھر یہ کہا کہ میں نے رجوع کر لیا تھا اور عورت نے کہا کہ تو نے رجوع نہیں کیا ہے تو اس صورت میں اگر عورت کی عدت باقی ہے تو شوہر کا قول معتبر ہے کیونکہ اس صورت میں شوہر از سر نو رجعت کرنے پر ق در ہے اور اگر عدت گزرنے کے بعد یہ اختلاف ہوا تو شوہر کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ کیونکہ شوہر از سر نو فی الحال رجعت کرنے پر ق در نہیں ہے، پس یہاں بھی چونکہ وکیل غلام کے مرجعے کی وجہ سے فی الحال از سر نو عقد کرنے پر ق در نہیں ہے۔ اسلئے وکیل کا قول معتبر نہ ہوگا۔

سی دلیل کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ وکیل کا موکل سے ثمن کا مطالبہ نہ کرنا اس بات کے ساتھ خاص ہے کہ وکیل نے غلام موکل کیسے خریدا ہے یعنی وکیل اس کا مدعی ہے کہ میں نے یہ غلام موکل کیسے خریدا ہے اور خود موکل اس کا منکر ہے اور وکیل کے پاس اپنا دعویٰ ثابت کرنے کیلئے بینہ بھی موجود نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اسلئے یہاں موکل کا قول معتبر ہوگا۔

علامہ بدرالدین عینی نے اس دلیل کی عبارت پر ایک فظنی اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ عبارت میں استینافہ کی ضمیر سے سبب رجوع یعنی عقد ثراء مراد ہے جیسا کہ تقریر دلیل میں اس کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ پس جب عقد مراد ہے تو صاحب ہذا نے استینافہ کی ضمیر کا مرجع ظاہر کرتے ہوئے وهو الرجوع بالثمن کیوں فرمایا ہے وهو العقد کیوں نہیں فرمایا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ از سر نو عقد شراء کرنے سے وکیل کا مقصود، مَوَکَل سے ثمن لینا ہے نہ کہ مَوَکَل کیسے عقد شراء کرنا۔ ہذا صاحب ہدایہ نے واسطہ یعنی عقد کو چھوڑ کر جو مقصود تھا اس کی صراحت فرمادی ہے۔ پس یہ سبب (رجوع بالثمن علی المَوَکَل) کو ذکر کرے سبب (عقد شراء) مراد لینے کی قبیل سے ہوگا۔ اور یہ جائز ہے اور دوسری صورت میں یعنی جس صورت میں مَوَکَل، وکیل کو ثمن ادا کر چکا ہے اس صورت میں وکیل امین ہے اور وہ یہ کہہ کر کہ میں نے آپ کیسے غلام خریدا تھا مگر وہ میرے پاس مر گیا ہے اپنے آپ کو امانت کی ذمہ داری سے سبکدوش کرنا چاہتا ہے اور امانت کے سلسلہ میں مالک اور امین کے درمیان اگر یہ اختلاف ہو جائے کہ امین، امانت سے عہدہ برا ہونے کا مدعی ہو اور مالک اس کا منکر ہو تو امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ پس یہاں بھی چونکہ مَوَکَل جو روپیہ کا مالک ہے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تو نے غلام میرے لئے نہیں خریدا ہے بلکہ اپنے لئے خریدا ہے۔ ہذا تو نے عہدہ امانت ادا نہیں کیا ہے اور وکیل جو امین ہے وہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے یہ غلام تیرے لئے خریدا تھا۔ ہذا میں امانت کی ذمہ داری ادا کر چکا۔ اسلئے یہاں بھی امین یعنی وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ جس وقت مَوَکَل اور وکیل میں اختلاف ہو یعنی وکیل نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے لئے خریدا ہے اور مَوَکَل نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے اپنے لئے خریدا ہے اس وقت اگر یہ غلام زندہ ہو اور مَوَکَل وکیل کو ثمن دے چکا ہے تو وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ وکیل امین ہے عہدہ امانت سے نکلنا چاہتا ہے اور پہلے گزر چکا کہ امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ہذا اس صورت میں بھی وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر مَوَکَل نے وکیل کو ثمن نہیں دیا ہے تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی وکیل ہی کا قول معتبر ہوگا۔ مگر امام اعظم کے نزدیک مَوَکَل کا قول معتبر ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں وکیل مَوَکَل کیسے از سر نو عقد شراء کرنے پر قادر ہے کیونکہ غلام زندہ ہے اور زندہ غلام محل شراء ہوتا ہے۔ لہذا وکیل فی الحال اس غلام کو مَوَکَل کیسے خریدنے پر قادر ہے اور جب وکیل اس غلام کو فی الحال مَوَکَل کیسے خریدنے پر قادر ہے تو وکیل اپنی اس خبر میں کہ میں نے یہ غلام مَوَکَل کیسے خریدا ہے متہم نہ ہوگا۔ جب وکیل اپنی اس خبر میں متہم نہیں ہے تو اس کا قول باسقامین معتبر ہوگا۔

اعترض لیکن اگر اس پر اعتراض کرے کہ اگر خریداری اولاً وکیل کیسے ہو جیسا کہ مَوَکَل کہتا ہے تو اس کے بعد از سر نو مَوَکَل کیسے خریداری کیسے ہو سکتی ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل اپنے بائع کے ساتھ عقد شراء کو فسخ کر دے پھر اس کو مَوَکَل کے لئے اس طرح کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

حضرت امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کا یہ خبر دینا کہ میں نے یہ غلام مَوَکَل کیسے خریدا ہے محل تہمت ہے اس طور پر کہ وکیل نے اس غلام کو اصلاً تو اپنے لئے ہی خریدا ہو مگر جب اس میں خسارہ محسوس ہوا ہو تو اس کو مَوَکَل کے ذمہ ڈالنے کا ارادہ کر لیا ہو۔ پس اس تہمت کی وجہ سے وکیل کا قول معتبر نہ ہوگا۔ بلکہ مَوَکَل کا قول معتبر ہوگا۔ اسکے برخلاف جب مَوَکَل، وکیل کو ثمن ادا کر چکا اور پھر وکیل اور مَوَکَل میں اختلاف ہو تو وکیل کا قول اسے معتبر ہوگا کہ اس صورت میں وکیل امین ہے اور عہدہ امانت سے سبکدوش ہونے میں امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی وکیل جو امین ہے امانت سے عہدہ برا ہونے میں اسی کا قول معتبر ہوگا اور اس کے ضمن اور تبعیت میں وکیل کا یہ قول بھی معتبر اور قبول ہوگا کہ غلام کی خریداری مَوَکَل کیسے ہے اور جو چیز ضماً تبعاً ثابت ہوتی ہے اس کے وصف کی طرف نظر نہیں کی

جاتی۔ لہذا اس صورت میں وکیل کے متہم یا غیر متہم ہونے کی طرف نظر نہ کی جائے گی۔ بلکہ وکیل کا قول قبول کر لیا جائے گا۔ اور یہاں یعنی جس صورت میں مؤکل نے وکیل کو ثمن نہیں دیا ہے اور غلام زندہ ہے اس صورت میں وکیل کے قبضہ میں چونکہ ثمن نہیں ہے اسلئے وکیل امین بھی نہ ہوگا۔ اور جب اس صورت میں وکیل امین نہیں ہے تو اس کا قول بھی معتبر نہ ہوگا۔

مؤکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا دونوں نے اختلاف کیا حالانکہ وہ غلام زندہ ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا

وان كان امره بشراء عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حي فالقول للمأمور سواء كان الثمن منقوداً او غير منقود وهذا بالاجماع لانه اخبر عما يملك استينافه ولا تهمه فيه لان الوكيل بشراء شيء بعينه لا يملك شراءه لسفسه بمثل ذالك الثمن في حال غيبته على ما مر بخلاف غير المعين على ما ذكرناه لابي حنيفة

ترجمہ اور اگر مؤکل نے وکیل کو کسی معین غلام کے خریدنے کا حکم دیا پھر دونوں نے اختلاف کیا حالانکہ غلام زندہ ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ خواہ ثمن ادا کیا گیا ہو یا ادا نہ کیا گیا ہو اور یہ حکم بالاجماع ہے کیونکہ وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کو از سر نو کرنے پر قادر ہے اور اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اسلئے کہ کسی معین چیز کو خریدنے کا وکیل مؤکل کی عدم موجودگی میں اسی ثمن کے عوض کے مثل اپنے لئے خریدنے کا مالک نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ برخلاف غیر معین غلام کے جیسا کہ ہم نے ابو حنیفہ کی دلیل میں بیان کیا ہے۔

تشریح گذشتہ مسئلہ کی ایک صورت یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک متعین غلام خریدنے کا حکم دیا۔ پھر دونوں میں اختلاف ہوا یعنی مؤکل نے کہا کہ یہ غلام تو نے اپنے لئے خریدا ہے۔ اور وکیل نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے آپ کیلئے خریدا ہے اور اس اختلاف کے وقت غلام زندہ ہے تو حضرت امام صاحب اور ان کے دونوں مجدد امام ابو یوسف اور امام محمد اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ مؤکل نے وکیل کو ثمن دیا ہو یا نہ دیا ہو۔

دلیل یہ ہے کہ وکیل نے یہ بہہ کر کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے ایسی چیز کی خبر دی ہے جو اس کو وہ از سر نو کر سکتا ہے یعنی اختلاف کے بعد وکیل اس غلام کو مؤکل کیلئے از سر نو خرید کر سکتا ہے اور وکیل اس خبر دینے میں متہم بھی نہ ہوگا۔ اور وکیل اس لئے متہم نہ ہوگا کہ جو شخص کسی متعین چیز کو خریدنے کا وکیل ہو وہ مؤکل کی عدم موجودگی میں اسی ثمن کے بقدر کے عوض ماشی کو اپنے لئے خریدنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ پس جب وکیل اس متعین غلام کو اپنے لئے خریدنے کا مجاز نہیں ہے تو وہ اپنی اس خبر میں کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے قطعاً متہم نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر غیر معین غلام خریدنے کا وکیل کیا ہو اور پھر وکیل یہ کہے کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے تو وکیل اپنی اس خبر میں متہم ہو سکتا ہے جیسا کہ گذشتہ مسئلہ کے تحت امام ابو حنیفہ کی دلیل میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

باطل نہیں ہوگا۔ ہذا یہاں بھی خالد کا اقرار سابق اس کے بعد واپس انکار سے باطل نہ ہوگا۔ اور جب خالد کا اقرار باوکالت باطل نہیں ہوا تو اس کا خرید ہوا غلام منوکل یعنی شاہد کیسے ہوگا نہ کہ وکیل یعنی خالد کیسے۔

اور ارفداں یعنی شاہد نے یہ کہا کہ میں نے خالد کو مذکورہ غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس صورت میں شاہد کو مذکورہ غلام لینے میں کوئی حق نہ ہوگا۔ کیونکہ مشتری یعنی خالد نے اپنے وکیل ہونے کا جو اقرار کیا تھا وہ منوکل یعنی شاہد کے رد کرنے سے رد ہو گیا ہے اور جب خالد کا اقرار باوکالت رد ہو گیا تو مذکورہ خرید ہوا غلام خود خالد (مشتری) کیسے ہوگا نہ کہ شاہد کیسے۔ اس کے بعد اگر شاہد خالد کے اقرار کی تصدیق بھی کرے تو یہ تصدیق صرف اس کے لئے کارآمد نہ ہوگا۔ کیونکہ شاہد کے رد کرنے کی وجہ سے جب خالد کا اقرار منقح ہو گیا تو اب شاہد کی تصدیق درست نہ ہوگی۔

۴۔ محمد کا قول الا ان یسلمہ المشتري له سابقہ عبارت لم یکن ذالک له سے مستثنیٰ ہے۔ یعنی ارفداں یعنی شاہد نے یہ کہا کہ میں نے خالد کو مذکورہ غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس صورت میں شاہد کیسے مذکورہ غلام لینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ مگر ایک صورت ایسی ہے۔ جس میں یہ کہنے کے باوجود شاہد کو غلام لینے کا حق حاصل ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ جس وان یسلمہ للمشتري له سے بیان کیا گیا ہے۔

صاحب فقہ نے تحریر کیا ہے کہ یہاں غلط مشتری دو روایتوں کے ساتھ مروی ہے۔ ایک رائے کہ وہ ساتھ دوم رائے فقہ کے ساتھ۔ کہ وہی صورت میں غلط مشتری، ان یسلمہ کا فاعل ہوگا اور نہ کا، مگر اصل کیسے ہوگا اور اس کی ضمیر فداں (شاہد) کی طرف راجع ہوگی اور یہ ضمیر منصوب مفعول اوں ہوگی اور اس کا مرجع عبد مذکور ہوگا۔ اور مفعول ثانی یعنی الیہ مخذوف ہوگا اور یہ کی ضمیر کا مرجع فداں (شاہد) ہوگا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر فداں (شاہد) کیلئے خریدنے والا شخص (خالد) اس غلام کو فداں (شاہد) کے سپرد کرے تو فداں یعنی شاہد کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس غلام کو لے لے اور اس کا ثمن خالد کو دے دے۔

ورفتہ رائے صورت میں ان یسلمہ کی ضمیر منصوب مفعول اول ہے اور مرجع عبد ہے اور المشتري له بغیر حروف جر کے مفعول ثانی ہے اور مشتری له سے مراد وہ فداں (شاہد) ہے اور ان یسلمہ کا فاعل ضمیر مرفوع ہے جو مشتری (خالد) کی طرف راجع ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر خریدنے والا (خالد) اس غلام کو مشتری له یعنی فداں (شاہد) کے سپرد کر دے تو شاہد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس غلام کو لے لے اور اس کا ثمن ادا کر دے۔ اب پوری عبارت کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اگر شاہد نے یہ کہا کہ میں نے خالد کو مذکورہ غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو شاہد مذکورہ غلام لینے کا حقدار نہ ہوگا۔ ہاں اگر خالد یہ غلام شاہد کے سپرد کر دے تو اس صورت میں شاہد یہ غلام لینے کا حقدار ہے۔ مگر یہ لینے کا حقدار ہونا اس وجہ سے نہیں کہ خالد، شاہد کی طرف سے وکیل بالشراء ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ خالد کا شاہد کی طرف غلام سپرد کرنا خالد کی طرف سے بیع ہے اور شاہد کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ثمن دے کر اس غلام کو لے لے۔

صاحب ہدایہ نے دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ خالد اور شاہد کے درمیان یہ لین دین تعطلی کے طور پر ہوگا۔ یعنی خالد بیع تعطلی کے طور پر فروخت کرنے والا ہوگا۔ اور شاہد خریدنے والا ہوگا اور بیع تعطلی جائز ہے جیسا کہ کتاب البیوع کے آغاز میں گذریا ہے۔ ہذا خالد اور شاہد کا لین دین بھی جائز ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک فضولی آدمی مثلاً واصف نے اپنے غیر مثلاً عارف کیلئے بغیر عارف کے حکم کے کوئی چیز خریدی تو یہ عقد شراء مشتری یعنی واصف پر لازم ہوگا۔ مگر پھر مشتری (واصف) نے اس چیز کو عارف کے سپرد کر دیا تو یہ بیع

تعاظمی ہوئی۔ یعنی بیع تعاظمی کے طور پر و اصف بیچنے والا ہوگا۔ اور عارف خریدنے والا ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ بیع تعاظمی کیلئے اتنا کافی ہے کہ سنی وجہ البیع کی چیز کو کسی کے سپرد کر دیا جائے اور چہ قبضہ کرنے والے طرف سے ادا کے ثمن نہ پایا جائے یعنی بیع تعاظمی جس طرح اخذ اور اعطاء میں بیع کے ثمن اور کرنے سے منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اخذ و اعطاء یعنی بغیر ثمن ادا کیے محض بیع لینے سے بھی منعقد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ لوگوں کی عادت ہے۔ چنانچہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جن لوگوں کا دکانوں پر حساب کتاب چلتا رہتا ہے وہ دکان سے بغیر ایجاب و قبول کے سامان کے راجا جاتے ہیں اور فوری طور پر ثمن ادا نہیں کرتے اور بغیر ایجاب و قبول کے لین دین کا نام ہی بیع تعاظمی ہے۔ پس لوگوں کے قول سے ثابت ہوا کہ بغیر ثمن ادا کیے بھی بیع تعاظمی منعقد ہو جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ بیع تعاظمی، اشیائے نفیسہ اور شیانہ خسیہ دونوں میں متحقق ہوتی ہے۔ یعنی بیع تعاظمی جس طرح شیانہ خسیہ میں جائز ہے۔ اسی طرح شیانہ نفیسہ میں بھی جائز ہے کیونکہ بیع درست ہونے کیلئے قیدین کی باہمی رضا مندی شرط ہے (جیسا کہ مذکور تعالیٰ نے فرمایا ہے الا ان تكون تجارة عن تراص) اور باہمی رضا مندی اشیائے نفیسہ اور اشیائے خسیہ دونوں میں سے ہر ایک کی بیع تعاظمی میں پورے طور پر موجود ہے لہذا ہر ایک کی بیع تعاظمی جائز ہوگی۔

امام رخنی نے فرمایا کہ بیع تعاظمی صرف شیانہ خسیہ میں جائز ہے اس کی پوری تفصیل کتاب البیوع کے ول میں مذکور ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کو دو معین غلام خریدنے کا حکم کیا اور ثمن اس کے سامنے بیان نہیں کئے

پھر وکیل نے دو میں سے ایک غلام موکل کیلئے خریدا تو جائز ہے

قال ومن امر رجلا بان يشتري له عبدین باعینہما ولم یسم له ثمن فاشتري له احدہما جار لان التوکیل مطلق فیجری علی اطلاقہ وقد لا یتفق الجمع بیہما فی السبع الا فیما لا ینغایب الساس فیہ لانه توکیل بالشراء وهذا کله بالاجماع

ترجمہ اور اگر ایک شخص نے کسی آدمی کو اس بات کا حکم دیا کہ وہ اس کے واسطے دو معین غلام خریدے۔ اور اس آدمی کے سامنے ثمن بیان نہیں کیا پھر اس آدمی نے موکل کیلئے ان دونوں میں سے ایک غلام خریدا تو جائز ہے۔ کیونکہ توکیل مطلق ہے۔ ہذا وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگی اور کبھی بیع میں دونوں غلاموں کا جمع کرنا ثمن نہیں ہوتا ہے۔ مگر اس صورت میں جس میں وگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں۔ اسلئے کہ یہ توکیل باشراء ہے اور یہ تمام کا تمام بابا اجماع ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خادم نے دوسرے شخص مثلاً شہد سے کہا کہ تو میرے لئے یہ دو معین غلام خرید کر لے۔ اور موکل (خالد) نے غلاموں میں سے ایک غلام موکل کیلئے خرید لیا تو یہ خریداری جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں توکیل مطلق ہے یعنی موکل نے ان دونوں غلاموں کو نہ تو علیحدہ علیحدہ خریدنے کی قید نہ ساتھ مقید کیا ہے۔ ورنہ دونوں کو ایک ساتھ خریدنے کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ مطلق رہا ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ لہذا وکیل ان دونوں غلاموں کو علیحدہ علیحدہ خریدے یا ایک ساتھ خریدے دونوں صورتیں جائز ہیں۔ یعنی دونوں صورتوں میں خریداری موکل کیلئے ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ کبھی دونوں غلاموں کو ایک ساتھ خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے بھی اگر وکیل نے ایک غلام خریدا تو یہ خریداری مؤکل پر ہی نافذ ہوگی۔ ہاں اگر وکیل نے ایک غلام غبن فاحش کے ساتھ خریدا تو یہ خریداری جائز نہ ہوگی۔ یعنی اسکا ذمہ دار وکیل ہوگا اور مؤکل ذمہ دار نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ یہ توکیل بالشراء ہے یعنی مؤکل نے اس کو خریداری کا وکیل کیا ہے اور توکیل بالجماع غبن فاحش کی متحمل نہیں ہوتی ہے۔ یعنی مؤکل کی طرف سے وکیل بالشراء کو غبن فاحش کے ساتھ خریداری کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے۔ پس جب وکیل بالشراء کو غبن فاحش کے ساتھ خریداری کرنے کی اجازت نہیں ہوتی تو اگر وکیل بالشراء نے غبن فاحش کے ساتھ خریداری کی تو مؤکل کے حکم کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ خریداری مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ پورا مسئلہ بالا جماع ہے۔ علامہ ابن الہمام نے کہا کہ صاحب ہدایہ نے توکیل بالشراء کی قید کے ساتھ اسلئے عقد کیا ہے کہ توکیل بالبیع کی صورت میں اگر وکیل نے غبن فاحش کے ساتھ فروخت کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ فروخت کرنا جائز ہے۔ یعنی اگر ایک غلام فروخت کرنے کا کسی کو وکیل کیا اور غلام کی قیمت دو سو روپیہ تھی مگر وکیل نے اس کو تین سو روپیہ میں فروخت کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز ہے اور یہ بیع مؤکل کیسے ہے نہ کہ وکیل کیلئے۔

مؤکل نے وکیل کو کہا دونوں کو ایک ہزار کے عوض خرید لے اور دونوں کی قیمت برابر ہے ان میں ایک کو پانچ سو یا اس سے کم یا زیادہ میں خرید تو مؤکل کو خریداری لازم ہوگی یا نہیں

ولو امره بان يشتريهما بالالف وقيمتهما سواء فعند ابي حنيفة ان اشترى احدهما بخمس مائة او اقل جاز فان اشترى باكثر لم يلزم الامر لانه قابل الالف بهما وقيمتهم سواء فيقسم بينهما نصفين دلالة فكان امراً بشري كل واحد منهما بخمس مائة ثم الشراء بها موافقة و باقل منها مخالفة الى خير وبالزيادة الى شرقلت الزيادة او كثرت فلا يجوز الا ان يشتري الباقي ببقية الالف قبل ان يحتصما يستحسانا لان شري الاول قائم وقد حصل غرضه المصرح به وهو تحصيل العبدین بالالف وما ثبت الانقسام الا دلالة والصريح يفوقها

ترجمہ اور اگر مؤکل نے وکیل کو حکم دیا کہ ان دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لے اور ان دونوں کی قیمت برابر ہے۔ پس امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر ان دونوں میں سے ایک کو پانچ سو روپیہ یا کم کے عوض خرید تو جائز ہے اور اگر زیادہ کے عوض خرید تو یہ خریداری مؤکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی۔ اسلئے کہ مؤکل نے دونوں کے مقابلہ میں ایک ہزار بیان کیا ہے اور ان دونوں کی قیمت برابر ہے۔ تو ایک ہزار روپیہ دونوں کے درمیان دلالت آدھا آدھا تقسیم ہوگا۔ پس گویا مؤکل ان دونوں میں سے ہر ایک کو پانچ سو روپیہ کے عوض خریدنے کا حکم کرنے والا ہے۔ پھر پانچ سو کے عوض خریدنا تو موافقت ہے اور پانچ سو روپیہ سے کم کے عوض خریدنا بہترائی کی طرف مخالفت ہے اور پانچ سو سے زائد کے عوض خریدنا برائی کی طرف مخالفت ہے۔ زیادتی کم ہو یا زیادہ ہو جائز نہیں ہے مگر یہ کہ باقی غلام کو ۱۰۰ میں۔ باقی کے عوض خصومت پیش آنے سے پہلے خرید لے تو یہ استحساناً جائز ہوگا۔ اسلئے کہ اول غلام کا خریدنا قائم ہے اور مؤکل کی غرض جس کی صحت کی گئی تھی یعنی ایک ہزار کے عوض دونوں کو خریدنا وہ حاصل ہو گئی ہے اور ہوا مگر دلالت سے اور

صریح دلالت سے بڑھ کر ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایسے دو غلام خریدنے کا وکیل یا جمن کی قیمت بھی برابر ہے۔ تو حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر وکیل نے ان دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کو پانچ سو روپیہ یا پانچ سو روپیہ سے کم کے عوض خریدا تو یہ خریداری جائز ہوگی۔ اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔ لیکن اگر پانچ سو روپیہ سے زائد کے عوض خریدا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔ پانچ سو روپیہ سے زائد کی مقدار کم ہو یا زیادہ ہو۔

ویل اس کی یہ ہے کہ مؤکل نے ایک ہزار روپیہ دونوں غلاموں کا مقابل قرار دیا ہے۔ اور دونوں غلاموں کی قیمت برابر ہے۔ ہذا دالہ یہ بات ثابت ہوئی کہ ایک ہزار روپیہ دونوں غلاموں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا گویا مؤکل نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک غلام کو پانچ سو روپیہ کے عوض خرید کرنے کا وکیل کیا ہے۔ پس اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ کے عوض خریدا تو یہ خریداری مؤکل کے حکم کے عین موافق ہوگی اور جب یہ خریداری مؤکل کے حکم کے موافق ہے تو یہ خریداری جائز ہوگی اور مؤکل پر نافذ ہوگی اور اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے کم کے عوض خریدا تو اس میں ہر شبہ مؤکل کے حکم کی مخالفت ہے لیکن اس مخالفت میں مؤکل کا فائدہ اور مؤکل کی بھلائی ہے۔ لہذا یہ خریداری بھی جائز ہوگی اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔ ہاں اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے زائد کے عوض خریدا اور زائد مقدار خواہ کم ہو یا زیادہ ہو تو اس میں مؤکل کے حکم کی مخالفت ہے اور مؤکل کا نقصان ہے اور جب مؤکل کے حکم کی مخالفت ہے اور اس کا نقصان ہے تو یہ خریداری مؤکل کیسے جائز نہ ہوگی۔ یعنی اس خریداری کا ذمہ دہ وکیل ہوگا۔ مؤکل پر ذمہ دار نہ ہوگا۔ لیکن اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے زائد مثلاً چھ سو روپیہ کے عوض خریدا اور پھر وکیل اور مؤکل کے درمیان خصومت پیش آنے سے پہلے وکیل نے دوسرا غلام ایک ہزار میں سے باقی رقم یعنی چار سو روپیہ کے عوض خرید لیا تو یہ خریداری بھی استحساناً جائز ہوگی اور مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مذکورہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ یہاں اس صورت میں بھی مؤکل کی مخالفت موجود ہے۔ اور جب مؤکل کی مخالفت موجود ہے تو مذکورہ خریداری مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ قیاس ہی کے مطابق امام مالک، امام شافعی، امام احمد کا قول ہے۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ پہلا غلام جس کو چھ سو روپیہ کے عوض خریدا تھا اس کا خریدنا ابھی تک قائم ہے خصومت کی وجہ سے اس کا حال متغیر نہیں ہوا۔ پھر جب وکیل نے دوسرا غلام چار سو روپیہ کے عوض خریدا تو مؤکل وہ غرض جس کو اس نے صراحتاً بیان کیا تھا کہ دونوں غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض خریدے جائیں حاصل ہو گئی اور ایک ہزار روپیہ کا دونوں غلاموں پر برابر منقسم ہونا مؤکل کے کام سے دالہ ثابت ہے۔

حاصل یہ کہ مؤکل کا صریح کلام تو یہ ہے کہ دونوں غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض حاصل ہوں اور دالہ اس کے کام سے معلوم ہوتا ہے اس نے ہر غلام کا عوض پانچ سو روپیہ قرار دیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کلام صریح پر عمل کرنا ممکن ہو تو صریح دالہ سے بڑھ کر ہوتا ہے یعنی جب صراحت موجود ہو اور اس پر عمل کرنا بھی ممکن ہو تو دالہ پائل ہو جاتی ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ پس چونکہ یہاں دونوں غلاموں کی خریداری مؤکل کی غرض کے موافق ہے اسلئے یہ خریداری جائز ہوگی۔ اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔

صاحبین کا نقطہ نظر

وقال ابو یوسف ومحمد ان اشتری احدهما باكثر من نصف الالف بما يتغابن الناس فيه وقد بقى من الالف ما يشتري بمثله الباقي جاز لان التوكيل مطلق لكنه يتقيد بالمتعارف وهو فيما قلنا ولكن لابد ان يبقى من الالف باقية يشتري بمثلها الباقي ليتمكنه تحصيل غرض الامر

ترجمہ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر وکیل نے ان دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کو ایک ہزار کے آدھے سے اس قدر زائد کے عوض خریدا جس میں عام طور سے لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں اور ایک ہزار روپیہ میں سے اس قدر باقی ہے جس کے مثل کے عوض دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو یہ جائز ہے اس لئے کہ توكيل مطلق ہے لیکن وہ متعارف کے ساتھ مقید ہے اور متعارف اس میں ہے جو ہم نے کہا لیکن یہ ضروری ہے کہ ایک ہزار میں سے اس قدر باقی ہو جس کے مثل کے عوض باقی غلام کو خریدا جاسکتا ہو تا کہ وکیل کیلئے مؤکل کی غرض کا حاصل کرنا ممکن ہو۔

تشریح گذشتہ مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے اس قدر زائد کے عوض خریدا جس میں عام طور سے لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں یعنی غبن یسر کے ساتھ خریدا مثلاً پانچ سو روپیہ کی مالیت کا غلام سو پانچ سو روپیہ کے عوض خریدا اور ایک ہزار روپیہ میں سے اس قدر رقم باقی ہے (مثلاً پونے پانچ سو روپیہ) جس کے عوض دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو یہ خریداری جائز ہے اور اس کا نفاذ مؤکل پر ہوگا یعنی یہ خریداری مؤکل کیلئے ہوگی۔

دلیل یہ ہے کہ مؤکل کی طرف سے یہ توكيل مطلق ہے یعنی پانچ سو روپیہ کے ساتھ مقید نہیں ہے اب متعارف اور مروج کے ساتھ مقید ہے اور رواج اس میں ہے جو ہم نے کہا یعنی غبن یسر۔ مطلب یہ ہے کہ مؤکل نے دو غلام جن کی قیمت تقریباً برابر، برابر ہے۔ ایک ہزار روپیہ کے عوض خریدنے کا حکم دیا، گویا یوں کہا کہ ایک غلام گھگ پانچ سو روپیہ کا ہو عرف اور رواج میں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر پانچ سو روپیہ سے اس قدر زائد رقم کے عوض خریدا گیا جس میں عام طور سے لوگوں کو دھوکہ ہو جاتا ہے (اسی کو غبن یسر کہتے ہیں) تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے یعنی غبن یسر کی مقدار زائد رقم، مؤکل کے حکم کے تحت دخل ہوگی۔ اس کو مؤکل کے حکم کی خلاف ورزی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ ایک ہزار روپیہ میں سے باقی ماندہ رقم اس قدر ہو کہ اس کے عوض دوسرا غلام خریدا جاسکے تا کہ مؤکل کی غرض کا حاصل کرنا یعنی ایک ہزار روپیہ کے عوض دو غلاموں کا مالک ہونا ممکن ہو سکے۔

حضرت امام صاحب اور صاحبین کے مذاہب کے درمیان فرق یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک اگر ایک غلام کو پانچ سو روپیہ سے اس قدر زائد رقم کے عوض خریدا جس کو غبن یسر کہا جاتا ہے تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی اور اگر اس قدر زائد رقم کے عوض خریدا جس کو غبن فاحش کہا جاتا ہے تو یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

اور امام صاحب کے نزدیک پانچ سو روپیہ سے زائد رقم غبن فاحش کی صورت میں ہو یا غبن یسر کی صورت میں ہو دونوں صورتوں میں یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

قرضخواہ نے مقروض کو حکم دیا کہ ایک ہزار کے عوض یہ غلام خرید لے چنانچہ قرضدار نے وہ معین غلام خرید لیا تو یہ خریداری موکل پر لازم ہوگی

قال ومن له على آخر الف درهم فامر به بان يشتري بها هذا العبد فاشتراه جاز لان في تعيين المبيع تعيين البائع ولو عين البائع يجوز على ما ذكره ان شاء الله تعالى

ترجمہ اور اگر اس شخص نے جس کا دوسرے پر ایک ہزار روپیہ قرض ہو، قرضدار کو حکم دیا کہ وہ ایک ہزار روپیہ کے عوض یہ غلام خریدے پس قرضدار نے اس کو خرید لیا تو یہ جائز ہے۔ اس لئے کہ بیع متعین کرنے میں بائع کی بھی تعین ہو جاتی ہے اور اگر بائع کو متعین کرتا تو جائز ہو جاتا۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

تشریح صورت مسد یہ ہے کہ ایک شخص کا دوسرے پر ایک ہزار روپیہ قرض ہے۔ پس قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ اس ایک ہزار روپیہ کے عوض فلاں معین غلام کو خرید لے۔ چنانچہ قرضدار نے اس معین غلام کو خرید لیا تو یہ خریداری موکل پر لازم ہوگی۔ خواہ موکل اس غلام پر قبضہ کرے خواہ وہ غلام موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل کے قبضہ میں مر جائے۔

دلیل یہ ہے کہ یہاں موکل نے بیع یعنی غلام کو متعین کیا ہے اور بیع کو متعین کرنے سے بائع بھی متعین ہو جاتا ہے اور موکل اگر بائع کو متعین کر دے تو یہ جائز ہے جیسا کہ آئندہ مذکور ہوگا۔ پس اسی طرح بیع کو متعین کرنے کی صورت میں بھی بائع بائع ہوگا۔

اگر غیر معین غلام خریدنے کا حکم دیا اس نے خرید حکم کرنے والے کے قبضہ سے پہلے اس کے ہاتھ میں غلام ہلاک ہو گیا تو مشتری کے مال سے ہلاک ہوگا اور حکم کرنے والے نے قبضہ کر لیا پھر فوت ہوا

وان امره ان يشتري بها عبدا بغير عيه فاشتراه فمات في يده قبل ان يقبضه الامر مات من مال المشتري وان قبضه الامر فهو له وهذا عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وقالوا هو لازم لدار امر اذا قبضه المأمور رعى هذا اذا امره ان يسلم ما عليه او يصرف ما عليه لهما ان الدراهم والدنانير لا تتعيان في المعاوضات دينا كاست او عينا الا ترى انه لو تباعا عينا بدين ثم تصادقا ان لا دين لا يبطل العقد فصار الاطلاق والتقييد فيه سواء فيصح التوكيل ويلزم الامر لان يد الوكيل كيدته ولاسي حنيفة رضي الله عنه انها تعين في الوكالات الا ترى انه لو قيد الوكالة بالعين مها او بالدين مها ثم استهلك العين او اسقط الدين بطلت الوكالة فاذا تعينت كان هذا تملك الدين من غير من عليه الدين من غير ان يوكله بقضه وذاك لا يجوز كما اذا اشترى بدين على غير المشتري او يكون امرا بصرف ما لا يملكه الا بالقض قلبه وذاك باطل كما اذا قال اعط مالي عليك من شئت بخلاف ما اذا عين البائع لانه يصير وكيلا عنه في القبض ثم يملكه وبخلاف ما اذا امره بالتصدق لانه جعل المال لله تعالى وهو معلوم واذا لم يصح التوكيل بقدر الشرى على المأمور فيهلك من ماله الا اذا قبضه الامر منه لان عقاد البيع تعاطيا

ترجمہ اور اگر قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ وہ قرض کے عوض غیر معین غلام کو خرید لے۔ پس قرضدار نے اس کو خرید لیا اور قرضخواہ

(مؤکل) کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قرضدار (وکیل) کے قبضہ میں مر گیا تو وہ مشتری (قرضدار) کے مال سے مرا ہے۔ اور اگر مؤکل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو وہ مؤکل کیلئے ہے اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مؤکل کے ذمہ لازم ہوگا۔ جبکہ وکیل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو اور اسی اختلاف پر یہ ہے کہ جب قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ جو چہ تجھ پر ہے اس کی بیع سلم کرے یہ بیع صرف کرے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ معاوضات میں دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ خواہ بین بیدین ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دو شخصوں نے ایک مال عین کو قرضہ کے عوض بیع کیا پھر دونوں نے اتفاق کیا کہ کوئی قرضہ نہیں تھا تو عقد باطل نہیں ہوگا۔ پس اس معاملہ میں اطلاق اور تنہید دونوں برابر ہو گئے۔ ہذا وکیل صحیح ہوگی۔ اور عقد مؤکل کے ذمہ لازم ہوگا کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے مانند ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم و دنانیر و کانتوں میں متعین ہوتے ہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ دراہم و دنانیر میں سے عین کے ساتھ مقید کیا ہے یا دراہم و دنانیر میں سے قرضہ کے ساتھ مقید کیا ہے پھر عین کو بدل کر دیا یا قرضہ ساقط کر دیا تو وکالت باطل ہو جاتی ہے پس جب دراہم و دنانیر (وکالت) میں متعین ہوئے تو یہ قرضدار کے ملا وہ قرضہ کا مالک بن ہوا بغیر اس کے کہ اس کو قبضہ کرنے کا وکیل کرے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ایک شخص نے اپنے قرضہ کے عوض خریداری کی جو قرضہ مشتری کے ملا وہ پر ہے یا اسے مال کے صرف کرنے کا حکم ہوگا۔ جس کا وہ مالک نہیں ہے مگر یہ کہ حکم کرنے سے پہلے قبضہ کرے۔ حالانکہ وہ باطل ہے۔ جیسا کہ جب کہا میرا مال جو تجھ پر ہے تو جس کو چاہے دے دے اسکے برخلاف جب مؤکل نے بائع کو معین کر دیا ہو۔ کیونکہ بائع (اولیٰ) مؤکل کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہو جائے گا۔ پھر وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اس کے برخلاف جب مؤکل نے قرضدار کو یہ مال صدقہ کرنے کا حکم دیا ہو۔ اسلئے کہ اس نے مال اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا اور وہ معوم ہے اور جب تو وکیل صحیح نہیں ہوتی تو خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور غلام اسی کے مال سے ہلاک ہوگا۔ مگر جبکہ مؤکل، وکیل کی طرف سے قبضہ کرے کیونکہ بیع تعطلی منعقد ہو گئی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ وہ ایک ہزار روپیہ جو میرا تجھ پر ہے۔ اس کے عوض ایک غلام خرید کر دے اور غلام متعین نہیں کیا یعنی قرضخواہ نے قرضدار کو اپنے قرضہ کے عوض ایک غیر معین غلام خریدنے کا وکیل کیا اور جب غلام (بیع) غیر معین ہے تو بائع بھی غیر معین ہوگا۔ پس قرضدار نے ایک غلام خرید اگر اس غلام پر ابھی قرضخواہ (مؤکل) نے قبضہ نہیں کیا تھا کہ قرضدار (وکیل) ہی کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ غلام مشتری (وکیل) کے مال سے مرے گا اور قرضخواہ یعنی مؤکل کا ایک ہزار روپیہ وکیل یعنی قرضدار پر غلی حالہ واجب رہے گا اور اگر مؤکل یعنی قرضخواہ نے اس غلام پر قبضہ کر لیا اور پھر وہ غلام مرا تو یہ مؤکل کے مال سے مرے گا۔ یعنی وکیل (قرضدار) پر جو قرضہ تھا وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور اس نقصان کا ذمہ دار مؤکل ہوگا۔ مگر یہ اسلئے نہیں کہ یہ وکالت درست ہے بلکہ اسلئے کہ مؤکل کے قبضہ کرنے سے مؤکل اور وکیل کے درمیان بیع تعطلی منعقد ہو گئی ہے اور بیع تعطلی جائز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر وکیل (قرضدار) نے غلام پر قبضہ کر لیا تو یہ غلام مؤکل پر لازم ہوگا۔ یعنی مؤکل (قرضخواہ) ہی اس کا مالک ہوگا۔ خواہ مؤکل اس پر قبضہ کرے۔ خواہ وکیل کے قبضہ میں مر جائے یعنی دونوں صورتوں میں وکیل (قرضدار) کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی کے قائل امام شافعی اور امام احمد ہیں۔ حاصل یہ کہ امام صاحب کے نزدیک یہ تو وکیل درست نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک درست ہے۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب قرض خواہ، قرضدار کو یہ حکم دے کہ میرا ایک ہزار درہم جو تجھ پر ہے تو اس کے عوض کسی شخص

سے من گندم کی بیع مسلم کر لے یا ان ایک ہزار درہم کے عوض بیع صرف کر لے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسلم فیہ اور بدل صرف پر قرض خواہ (مؤکل) نے قبضہ نہ کیا ہو بلکہ قرضدار (وکیل) کے قبضہ میں ہلاک ہو گئے ہوں تو یہ وکیل (قرضدار) کا مال ہلاک ہوگا اور مؤکل (قرض خواہ) نے مسلم فیہ اور بدل صرف پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ مؤکل (قرض خواہ) کا مال ہو گیا اب اگر یہ ہلاک ہوا تو مؤکل کا مال ہلاک ہو گا۔ اور وکیل قرضہ سے سبب دوش ہو جائے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک مسلم فیہ اور بدل صرف پر اگر وکیل (قرضدار) نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ مؤکل کے ذمہ لازم ہوگا خواہ مؤکل کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل (قرضدار) کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے۔ لیکن یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ قرض خواہ نے مسلم فیہ اور اس شخص کو جس کے ساتھ عقد صرف کرنے کا حکم دیا ہے متعین نہ کیا ہو۔ چنانچہ اگر قرض خواہ نے ان کو متعین کر دیا ہو تو یہ وکیل بالاتفاق صحیح ہے اور قرضدار (وکیل) کی خریداری، مؤکل (قرض خواہ) پر لازم ہوگی۔ خواہ مؤکل مسلم فیہ اور بدل صرف پر قبضہ کرے یا مؤکل کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل (قرضدار) کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ درہم و دنانیر، بیع وغیرہ مقدمہ وضع میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، درہم و دنانیر خواہ دین یعنی کسی کے ذمہ میں ثابت ہوں خواہ بین ہوں یعنی کسی کے ذمہ میں ثابت نہ ہوں بلکہ عقد کرنے والے کے پاس موجود ہوں۔ چنانچہ اگر شاہد نے کہا کہ میرے ایک ہزار درہم، خالد کے ذمہ قرضہ ہیں۔ پس خالد قرضہ کرنے قرضہ کے عوض اپنا مان بین مثلاً ایک سو دینار قرض خواہ کے ہاتھ فروخت کر دیے۔ پھر دونوں میں اتفاق ہو گیا کہ شاہد کا خالد پر کوئی قرضہ نہیں تھا تو شاہد اور خالد کے درمیان مذکورہ عقد باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ شاہد پر قرضہ کا مثل یعنی ایک ہزار درہم واجب ہوں گے۔

ملاحظہ فرمائیے اگر درہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے تو خالد کے ذمہ دین نہ ہونے پر اتفاق کرنے کی صورت میں مذکورہ عقد باطل ہو جاتا کیونکہ عقد میں جن درہم کو بصورت دین متعین کیا تھا وہ باقی نہیں رہے حالانکہ یہاں عقد باطل نہیں ہوتا۔ پس ثابت ہوا کہ درہم و دنانیر دین ہوں یا عین ہوں۔ عقد معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو اس میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہیں اطلاق کی صورت تو یہ ہے کہ قرض خواہ قرضدار سے یہ کہے کہ میرے واسطے ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خرید کر لا اور اس ایک ہزار کو اس قرضہ کی طرف منسوب نہ کرے جو قرضہ قرضدار پر واجب ہے۔

اور تقیید کی صورت یہ ہے کہ اس ایک ہزار کو قرضہ کی طرف منسوب کرے مثلاً قرض خواہ یہ کہے کہ میرے لئے ایک غلام اس ایک ہزار کے عوض خرید کر لا۔ جو ایک ہزار میرا تجھ پر واجب ہے۔ پس جب درہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو اس میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہیں تو قرض خواہ کا اپنے قرضدار کو یہ کہنا کہ تو میرے واسطے ایک غلام اس ایک ہزار درہم کے عوض خرید کر لا جو میرا تجھ پر ہے اور یہ کہنا کہ ایک ہزار درہم کے عوض خرید کر لا۔ دونوں برابر ہیں اور قرض خواہ اگر یہ کہے کہ تو میرے لئے ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خرید کر لا اور اس ایک ہزار کو قرضہ کی طرف منسوب نہ کرے تو یہ وکیل بالاتفاق درست ہے۔ لہذا اگر ایک ہزار کو قرضہ کی طرف منسوب کر دیا تو اس صورت میں بھی وکیل درست ہوگی۔ اور جب اس صورت میں وکیل درست ہے تو وکیل یعنی قرضدار کی خریداری مؤکل یعنی قرض خواہ پر لازم ہوگی۔ پس اگر غلام، قرض خواہ (مؤکل) کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل (قرضدار) کے قبضہ میں مر گیا تو یہ مؤکل کے مال سے مرے گا۔ یعنی اس غلام کا مرنا مؤکل (قرض خواہ) کا نقصان شمار ہوگا نہ

کہ وکیل کا کیونکہ وکیل کا قبضہ، مؤکل کے قبضہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے یعنی وکیل کے قبضہ میں غلام کا مرنا ایسا ہے۔ جیسا کہ مؤکل کے قبضہ میں مرا ہوا اور مؤکل کے قبضہ میں مرنے کی صورت میں مؤکل ہی کا نقصان شمار ہوگا نہ کہ وکیل کا اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قرض خواہ قرضدار سے یہ کہے کہ میرا قرضہ جو تجھ پر ہے تو اسے مساکین پر صدقہ کر دے تو یہ جائز ہے اسی طرح اگر اس قرضہ کے عوض غلام خریدنے کا حکم دیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل سے پہلے یہ ذہن نشین فرما لیجئے کہ وکالت میں دراہم و دنانیر جب تک مؤکل، وکیل کے سپرد نہیں کرتا اس وقت تک دراہم و دنانیر متعین کرنے کے باوجود باجماع متعین نہیں ہوتے مثلاً شاہد نے حامد کو وکیل مقرر کرتے ہوئے کہا کہ تو میرے سنے ان ایک ہزار دراہم کے عوض ایک باندی خرید کر لا۔ اور مؤکل (شاہد) نے وہ ایک ہزار دراہم وکیل (حامد) کو دکھا کر متعین بھی کر دیئے لیکن وکیل کے سپرد نہیں کئے تو اب اگر یہ دراہم مؤکل کے قبضہ سے چوری ہو گئے اور وکیل نے ایک ہزار دراہم کے عوض باندی خرید لی تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی۔ اور مؤکل، دوسرے ایک ہزار دراہم وکیل کو ادا کرے گا۔ اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ وکالت میں وکیل کے حوالہ کرنے سے پہلے دراہم و دنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے تو دراہم متعین چوری ہونے کے بعد وکالت باطل ہو جاتی۔ حالانکہ اس صورت میں وکالت باطل نہیں ہوتی۔ پس دراہم متعین کے چوری ہونے کے بعد دوسرے دراہم کے عوض وکالت کا باقی رہنا اور باطل نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ تسیم الی الوکیل سے پہلے وکالت کے اندر دراہم و دنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ وکالت چونکہ عقد شراء کا وسیلہ اور ذریعہ ہے اسلئے وکالت کو عقد شراء پر قیاس کیا جائے گا اور عقد شراء میں مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا وکالت جو عقد شراء کا وسیلہ ہے اس میں بھی تسیم الی الوکیل سے پہلے دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے۔

اور اگر مؤکل نے دراہم و دنانیر وکیل کے سپرد کر دیئے تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اس صورت میں دراہم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ اگر وکیل نے ان دراہم و دنانیر کو ہلاک کر دیا یا وہ ہلاک ہو گئے تو وکالت باطل ہو جائے گی۔

ان حضرات کی ایک دلیل یہ ہے کہ وکالت شراء کا وسیلہ ہے اور مشتری کی طرف سپرد کرنے کے بعد عقد شراء میں دراہم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں۔ لہذا وکالت جو شراء کا وسیلہ ہے تسیم الی الوکیل کے بعد دراہم و دنانیر اس میں بھی متعین ہو جائیں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ دراہم و دنانیر پر وکیل کا قبضہ، قبضہ امانت ہے اور امانتوں میں دراہم و دنانیر متعین ہوتے ہیں۔ لہذا تسیم الی الوکیل کے بعد وکالت میں بھی دراہم و دنانیر متعین ہو جائیں گے۔ اور عامۃ المشائخ کا قول یہ ہے کہ وکیل کے سپرد کرنے کے بعد بھی دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے۔

دوسری بات یہ ذہن نشین فرمائیے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی بنیاد بعض مشائخ کے قول پر ہے نہ کہ عامۃ المشائخ کے قول پر۔ لیکن اس پر یہ سواہل ہوگا کہ حضرت امام صاحبؒ کے قول کو ان بعض مشائخ کے قول سے ثابت کیا گیا ہے جو امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد

پیدا ہوئے ہیں۔ حالانکہ یہ قطعاً ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ یہود کہتے تھے کہ حضرت ابراہیمؑ یہودی تھے اور نصاریٰ کہتے تھے کہ حضرت ابراہیمؑ نصرانی تھے۔ مگر قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کا زمانہ یہودیت اور نصرائیت کے وجود سے ہزاروں سال پہلے ہے۔ پس یہودیت اور نصرائیت کے وجود سے ہزاروں سال پہلے پیدا ہونے والے انسان (ابراہیمؑ) کو یہودی اور نصرانی قرار دینا اسی درجہ کی حماقت ہے۔ اسی طرح امام صاحبؒ کے قول کو ان بعض مشائخ کے قول سے ثابت کرنا جو امام صاحبؒ سے دو سو سال بعد پیدا ہوئے ہیں بہت بڑی حماقت ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے صاحب ہدایہ ان بعض مشائخ کے قول کے درپے نہیں ہیں۔ بلکہ صاحب ہدایہ نے اس پر اعتماد کیا ہے جو امام محمدؒ سے زیادات میں منقول ہے کہ دراہم و دنیا نیر تسلیم الی الوکیل کے بعد متعین ہو جاتے ہیں۔ اور امام محمدؒ سے جو کچھ منقول ہے وہ سب حضرت امام صاحبؒ ہی کا فرمودہ ہے۔ یہ اتفاقی امر ہے کہ امام محمدؒ سے جو منقول ہے وہ بعض مشائخ کا بھی قول ہے اس جواب کے بعد یہ کہنہ درست نہ ہوگا کہ امام صاحبؒ کے قول کی دلیل کی بنیاد بعض مشائخ کا قول ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وکالت میں تسلیم الی الوکیل کے بعد دراہم و دنیا نیر کا متعین ہونا یہ ان بعض مشائخ کا قول نہیں ہے۔ جو حضرت امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے ہیں بلکہ ان بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کی اصل سے اس کی تخریج کی ہے۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو امام صاحبؒ کی اصل سے بعض مشائخ کی تخریج پر ثابت کیا ہے۔ یعنی امام صاحبؒ کے قول کی دلیل کی بنیاد خود امام صاحبؒ کی بیان کردہ اصل ہے لیکن اس کی تخریج بعض مشائخ نے کی ہے۔ اس جواب کے بعد بھی سابقہ اشکال واقع نہ ہوگا۔ (فتح القدیر)

اب اصل مسئلہ پر امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کا جائزہ یہ ہے کہ وکالتوں میں دراہم و دنیا نیر وکیل کی طرف سپرد کرنے کے بعد متعین ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مؤکل نے دراہم و دنیا نیر میں عین دراہم کے ساتھ وکالت کو مقید کر دیا۔ یعنی مؤکل کے ہاتھ میں دراہم لے کر وکیل کو دکھلا دیئے اور اس کے سپرد کر دیئے یا وکالت کو دراہم و دنیا نیر میں سے دین کے ساتھ مقید کیا یعنی یہ کہا کہ جو دراہم یا دنیا نیر میرے تجھ پر نہیں ان کے عوض غلام خرید کر دے جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے پھر عین دراہم کو مؤکل یا وکیل نے ہلاک کر دیا، یا مؤکل نے وکیل کو دین اور قرضہ سے بری کر دیا تو یہ وکالت باطل ہو جائیگی۔ پس دراہم و دنیا نیر کو ہلاک کرنے کی وجہ سے وکالت کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وکالت میں دراہم و دنیا نیر متعین ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر دراہم و دنیا نیر متعین نہ ہوتے تو وکالت باطل نہ ہوتی مگر مؤکل کے ہلاک کرنے کی صورت میں مؤکل پر دوسرے دراہم ادا کرنا لازم ہوتا اور وکیل کے ہلاک کرنے کی صورت میں وکیل ذمہ دار ہوتا۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ تسلیم الی الوکیل کے بعد دراہم و دنیا نیر متعین ہو جاتے ہیں۔ پس جب وکالت میں دراہم و دنیا نیر متعین ہو جاتے ہیں تو متن کے مسئلہ کے مطابق قرض خواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا کہ میرا جو تجھ پر قرضہ ہے اس کے عوض ایک غلام خرید کر دے اس کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ نے قرضدار کے علاوہ کو یعنی غلام کے مالک کو قرضہ کی اس رقم کا مالک کر دیا ہے۔ حالانکہ قرض خواہ نے غلام کے مالک کو اس قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل مقرر نہیں کیا ہے۔ اور اس طور پر کہ غلام کے مالک کو قرضہ کی رقم کا مالک بنانا جائز ہے اور یہ اسلئے ناجائز ہے کہ قرض خواہ جس نے غلام کے مالک کو قرضدار کے ذمہ واجب شدہ رقم کا مالک کیا ہے۔ وہ قرضہ کی اس رقم کو غلام کے مالک کی طرف سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اور انسان جو سپرد کرنے پر قادر نہ ہو وہ اس چیز کو دوسرے کی ملکیت میں دینے کا مجز بھی نہیں ہوتا

ہے۔ ابتداً قرض خواہ کا غلام کے مالک کو قرضہ کی رقم کا مالک بنانا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور جب یہ جائز نہیں ہے تو قرض خواہ کا قرضدار کو اس قرضہ کے عوض غلام خریدنے کا وکیل بنانا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور جب یہ تو وکیل (وکیل بنانا) جائز نہیں ہے تو وکیل کے غلام خریدنے کے بعد اگر وہ غلام وکیل کے قبضہ میں مر گیا اور مؤکل نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا تو یہ غلام وکیل کے مال سے مرے گا۔ کیونکہ تو وکیل کے درست نہ ہونے کی وجہ سے خریداری مؤکل کے لئے نہیں ہوئی بلکہ وکیل کیلئے ہوئی۔ اور جب خریداری وکیل کیلئے ہوئی تو وکیل ہی نفع، نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ نہ کہ مؤکل لیکن جب مؤکل اس غلام پر قبضہ کرے گا تو مؤکل مالک ہو جائے گا۔ مگر اسلئے نہیں کہ تو وکیل درست ہے اور قرضدار کی خریداری، قرض خواہ (مؤکل) کیلئے ہے بلکہ اسلئے کہ جب وکیل (قرضدار) نے غلام قرض خواہ (مؤکل) کے سپرد کیا اور قرض خواہ نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ قرض خواہ اور قرضدار کے درمیان بیع تعاطی ہو گئی اور بیع تعاطی کے نتیجہ میں قرض خواہ اس غلام کا مالک ہو گیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ تملیک الدین من غیر من علیہ الدین من غیر ان یوکلہ بقبضہ کہ نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایسے قرضہ کے عوض کوئی چیز خریدی جو قرضہ مشتری کے علاوہ پر ہے۔

صاحب عنایہ نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ زید کا عمرو کے ذمہ قرض ہے۔ پھر زید نے بکر کو اپنا وکیل بالشرا، مقرر کرتے ہوئے کہا کہ تو میرے اس قرضہ کے عوض جو عمرو پر ہے۔ عمرو کے علاوہ دوسرے کسی آدمی سے ایک کتاب خرید کر لا دے تو یہ ناجائز ہے کیونکہ اس صورت میں وکیل نے کتاب کی خریداری ایسے قرضہ کے عوض کی ہے جو قرضہ مشتری (وکیل) کے علاوہ عمرو پر ہے اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ قرض خواہ یعنی زید نے قرضہ کا مالک قرضدار یعنی عمرو کے علاوہ یعنی بکر (وکیل) کو بنایا ہے اور یہ ناجائز ہے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں اس کی دلیل مذکور ہے۔

اور صاحب کفایہ نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ زید کا عمرو پر قرضہ ہے۔ پس زید نے بکر سے اس قرضہ کے عوض جو عمرو پر ہے۔ ایک کتاب خریدی تو گویا زید قرض خواہ نے قرضہ کا مالک قرضدار کے علاوہ یعنی بکر کو بنایا ہے اور یہ سابقہ دلیل کی وجہ سے ناجائز ہے۔

صاحب کفایہ کے بیان کے مطابق علی غیر مشتری کی عبارت وضع الظاہر موضع المضمون کے قبیلہ سے ہوگی یعنی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی۔ علی غیر نفسہ اور مطلب یہی ہوتا کہ زید نے بکر سے ایک کتاب ایسے قرضہ کے عوض خریدی جو قرضہ خود مشتری (زید) کے علاوہ یعنی عمرو پر ہے۔ علی غیر مشتری اور علی غیر نفسہ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل کے ذیل میں صاحب ہدایہ نے کہا کہ متن کے مسئلہ میں مذکور تو وکیل سے یا تو تملیک الدین من غیر من علیہ الدین من غیر ان یوکلہ بقبضہ لازم آتا ہے جو ناجائز ہے اور یا یہ لازم آئے گا کہ قرض خواہ نے ابھی تک قرضہ کی رقم پر قبضہ نہیں کیا ہے۔ مگر قرض خواہ قرضدار کو حکم دیتا ہے کہ وہ قرضہ کی رقم غلام کے بائع کو دے دے۔ حالانکہ قرض خواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا کہ وہ قرضہ کی رقم بائع کو دے دے ایسی چیز کا حکم کرنا ہے۔ جس کا قرض خواہ مالک نہیں ہے اسلئے کہ قرض خواہ قرضہ کی رقم کا مالک قبضہ کے بعد ہوتا ہے نہ کہ قبضہ سے پہلے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قرضہ کی ادائیگی با مثاہا کی جاتی ہے نہ کہ با عیانہا، یعنی قرضدار بعینہ وہ دراہم واپس نہیں کرتا ہے جو دراہم اس نے لئے تھے۔ بلکہ ان کے مثل دوسرے دراہم واپس کرتا ہے اور وہ دوسرے دراہم جب تک قرض خواہ ان پر قبضہ نہ کرے قرضدار کے مملوک ہوتے ہیں نہ کہ قرض خواہ کے پس قرضدار جو دراہم بائع کو نہ دے گا وہ خود اس کے مملوک ہوں گے۔ قرض خواہ ان کا مالک نہ ہوگا۔ پس متن کے مسئلہ کے مطابق قرض خواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا کہ قرضہ کے دراہم کے عوض ایک غلام خرید کر لا دے بائع

کوایت در احمد دینے کا حکم کرنا ہے جن کا مالک خود قرضو نہیں ہے۔ حالانکہ انسان کا ایسے دراجہ۔۔۔ دینے کا حکم کرنا جن کا وہ خود مالک نہیں ہے باطل ہے۔

جیسے قرض خواہ نے اگر قرضدار کو یہ کہا کہ میں اس جو تجھ پر ہے تو اس کو چاہے دے دے باطل ہے کیونکہ یہاں بھی ایسا مال دینے کا حکم کرنا ہے۔ جس مال کا خود امر کرنے والا یعنی قرض خواہ مالک نہیں ہے۔ بہر حال جب قرض خواہ کا قرضدار کو یہ امر کرنا باطل ہے تو یہاں مذکور باطل ہے اور جب توکیل باطل ہے تو خریداری توکیل سے بدلی نہ کہ موکل کیلئے اور جب خریداری توکیل کیلئے ہے تو خریداری ہوگا غلام اگر توکیل کے قبضہ میں مرگیا اور موکل نے تاہنوز قبضہ نہیں کیا تو یہ غلام توکیل کا مرے گا نہ کہ موکل کا لیکن اگر توکیل نے غلام کو موکل کے سپرد کر دیا اور موکل نے اس پر قبضہ کر لیا تو غلام موکل کا ہوگا مگر موکل کا اسلئے نہیں ہوگا کہ یہ توکیل درست ہے۔ اور وکیل کی خریداری موکل کی ہے بد اسلئے ہوگا کہ غلام کو وکیل کا سپرد کرنا اور موکل کا اس پر قبضہ کرنا بیع تعطلی ہے۔ اور بیع تعطلی جائز ہے اور مفید ملک ہے لہذا موکل قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہو جائے گا۔

بحلاف ما اذا عين الساع الخ سے مصنف ہدایہ نے کہا کہ اگر موکل یعنی قرض خواہ نے بائع کو متعین کر دیا۔ مثلاً قرض خواہ نے قرضدار سے یہ کہا کہ تو اس قرضہ کے عوض فلاں آدمی سے غلام خرید کر دے تو یہ توکیل امام صاحب کے نزدیک بھی صحیح ہے اور موکل سے لازم ہے۔ خواہ موکل اس پر قبضہ کرے یا نہ کرے کیونکہ اس صورت میں بائع قرض خواہ کی طرف سے اول قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا پھر بائع ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہو جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دو خرابیوں (تملیک الدین من غیر علیہ الدین اور امر ابصرف مالا یمسکہ) میں سے کوئی خرابی لازم نہ آئے گی اور جب اس صورت میں مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو توکیل بھی درست ہوگی اور جب توکیل درست ہے تو خریداری موکل پر نافذ ہوگی۔ خواہ موکل پر قبضہ کرے یا نہ کرے

وبخلاف ما اذا امره بالتصدق سے صاحبین کے قیاس کا جواب ہے۔ صاحبین کا قیاس اگرچہ ہدایہ میں مذکور نہیں ہے لیکن خادم نے صاحبین کی دلیل سے آخر میں ذکر کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب قرض خواہ نے قرضدار سے یہ کہا کہ میں اس مال جو تجھ پر ہے تو اسے مساکین پر صدقہ کر دے تو گویا اس نے مال اللہ کیلئے مقرر کیا اور مسکین اس کا نائب ہے اور اللہ معلوم بھی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قرض خواہ (موکل) نے بائع کو متعین کر دیا ہو اور بائع کو متعین کرنے کی صورت میں توکیل درست ہوتی ہے۔ ہذا صدقہ کرنے کیلئے توکیل بھی درست ہوگی۔

صاحب ہدایہ واذا لم يصح التوكيل الخ سے امام صاحب کی دلیل کا تہذکر فرما رہے ہیں۔ یعنی جب قرضدار کو قرضہ کے عوض عہد غیر معین خرید کرانے کا حکم کرنے سے مذکورہ دو خرابیوں (تملیک الدین الخ اور امر ابصرف مالا یمسکہ) میں سے کوئی خرابی لازم آتی ہے تو یہ توکیل یعنی قرض خواہ کا قرضدار کو قرضہ کے عوض عہد غیر معین خریدنے کا وکیل کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور جب یہ توکیل صحیح نہیں ہے تو وکیل یعنی قرضدار کی خریداری خود وکیل پر نافذ ہوگی اور غلام ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل یعنی قرضدار کا مال ضائع ہوگا۔ نہ موکل یعنی قرض خواہ کا۔ ہاں اگر موکل یعنی قرض خواہ نے اس غلام پر وکیل یعنی قرضدار کی طرف سے قبضہ کر لیا تو یہ قرض خواہ اور قرضدار کے درمیان بیع تعطلی منعقد ہو جائے گی اور بیع تعطلی کی وجہ سے قرض خواہ (موکل) اس غلام کا مالک ہوگا اور بیع نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔

ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دے کر حکم دیا کہ وہ ان کے عوض ایک باندی خریدے وکیل نے باندی خریدی پھر مؤکل نے کہا کہ تو نے اسکو پانچ سو کے عوض خریدا ہے وکیل نے کہا ایک ہزار کے عوض خریدا ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا

قال ومن دفع الى آخر الفا وامره ان يشتري بها حارية فاشترها فقال الامر اشتريتها بحسمانة وقال المامور اشتريتها بالف فالقول قول المامور ومراده اذا كانت تساوى الفا لانه امين فيه وقد ادعى الخروج عن عهدة الامانة والامر يدعى عليه ضمان خمسمائة وهو ينكر فان كانت تساوى خمسمائة فالقول قول الامر لانه خالف حيث اشترى حارية تساوى خمسمائة والامر تناول ما يساوى الفا فيضم

ترجمہ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دے کر اس کو حکم دیا کہ وہ ان کے عوض ایک باندی خریدے۔ پس وکیل نے باندی خریدی پھر مؤکل نے کہا کہ تو اس کو پانچ سو روپیہ کے عوض خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے اس کو ایک ہزار کے عوض خریدا ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا اور امام محمد کی مراد یہ ہے کہ جب باندی ایک ہزار کی مالیت کے برابر ہو اسلئے وکیل اس میں امین ہے اور اس نے عہدہ امانت سے نکلنے کا دعویٰ کیا ہے اور مؤکل اس پر پانچ سو درہم ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور وکیل اس کا منکر ہے۔ پس اگر باندی پانچ سو درہم مالیت کے برابر ہو تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے کیونکہ وکیل نے پانچ سو درہم کی مالیت کے برابر باندی خریدی ہے اور مؤکل کا حکم اس کو شامل ہے جو ایک ہزار کی مالیت کے برابر ہو پس وکیل ضامن ہوگا۔

تشریح ذکر کردہ متن جامع صغیر کا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دے کر حکم دیا کہ وہ ان درہم کے عوض ایک باندی خرید لے۔ چنانچہ وکیل نے باندی خریدی۔ پھر مؤکل نے کہا کہ تو نے یہ باندی پانچ سو درہم کے عوض خریدی ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے یہ باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو اس صورت میں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

مصنف بدایہ نے کہا کہ متن میں امام محمد کی مراد یہ ہے کہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ خرید کردہ باندی کی مالیت ایک ہزار درہم کے مساوی اور برابر ہو یعنی اگر باندی کی قیمت بھی ایک ہزار درہم ہے اور وکیل کا کہنا یہی ہے کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ اس معاملہ میں وکیل امین ہے اور عہدہ امانت سے نکلنے اور سبکدوش ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور عہدہ امانت سے نکلنے میں چونکہ امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے یہاں بھی امین یعنی وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ نیز اس مسئلہ میں مؤکل، وکیل پر پانچ سو درہم کے ضمان کا دعویٰ کرتا ہے۔ یعنی دعویٰ کرتا ہے کہ تو نے پانچ سو درہم کے عوض باندی خریدی ہے اور باقی پانچ سو درہم تیرے ذمہ واجب ہیں اور وکیل اس ضمان کا منکر ہے اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور یہاں بھی یہی فرض کیا گیا ہے کہ مدعی یعنی مؤکل کے پاس بینہ موجود نہیں ہے۔ اسلئے منکر یعنی وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ اور اگر وکیل کی خرید کردہ باندی پانچ سو درہم کی مالیت کے برابر ہو اور پھر یہ اختلاف ہو کہ مؤکل کہتا ہے کہ تو نے پانچ سو درہم میں خریدی ہے اور وکیل کہتا ہے کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو اس صورت میں مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔

اس پر ایک دلیل تو یہ ہے کہ وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طور پر کہ مؤکل نے اس کو حکم دیا تھا کہ ایک ہزار درہم کے عوض ایسی باندی خریدی جائے جس کی مالیت اور قیمت بھی ایک ہزار درہم کے برابر ہو۔ مگر وکیل نے ایک ہزار درہم کے عوض مالیت اور قیمت بھی ایک ہزار درہم کے برابر ہو۔ مگر وکیل نے ایک ہزار درہم کے عوض ایسی باندی خریدی ہے جس کی مالیت پانچ سو درہم کے برابر ہے پس وکیل نے اپنے مؤکل کی ایسی مخالفت کی ہے جس میں مؤکل کا نقصان ہے اور جس خریداری میں وکیل کی طرف سے مؤکل کے حکم کی مخالفت پائی جائے اور اس مخالفت میں مؤکل کا نقصان بھی ہو تو وہ خریداری خود وکیل کیسے ہوتی نہ کہ مؤکل کیسے۔ لہذا باندی کی یہ خریداری وکیل کیسے ہوگی اور وکیل مؤکل کیسے ضامن ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب وکیل نے پانچ سو درہم کی مالیت کی باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی تو یہ خریداری غبن فاحش کے ساتھ ہوئی اور غبن فاحش کے ساتھ خریدنے کی صورت میں خریداری وکیل کیسے ہوتی ہے نہ کہ مؤکل کیسے اور جب یہ خریداری وکیل کیسے ہے تو وکیل، مؤکل کیسے ضامن ہوگا۔

اور اگر امر نے ہزار روپے نہیں دیئے تو قول امر کا معتبر ہوگا

قال وان لم یکن دفع الیہ الالف فالقول قول الامر اما اذا كانت قيمتها خمسمائة فالمخالفة وان كانت قيمتها الفا فمعناه انهما يتحالفان لان المؤکل والوکیل فی هذا ينزلان منزلة البائع والمشتري وقد وقع الاختلاف فی الثمن وموجبه التحالف ثم یفسخ العقد الذی جرى بينهما فیلزم الجارية المأمور

ترجمہ اور اگر مؤکل نے وکیل کو ایک ہزار درہم نہ دیئے ہوں تو مؤکل کا قول قبول ہوگا۔ بہر حال جب باندی کی قیمت پانچ سو درہم ہوں تو مخالفت کی وجہ سے اور اگر اسکی قیمت ایک ہزار درہم ہوں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وکیل اور مؤکل دونوں قسم کھائیں گے۔ کیونکہ مؤکل اور وکیل دونوں اس صورت میں بائع اور مشتری کے مرتبہ میں ہیں۔ اور ثمن میں اختلاف واقع ہوا ہے اور اس کا حکم بائع ہی قسم لینا ہے پھر وہ عقد جو ان دونوں کے درمیان جاری ہوا ہے فسخ ہو جائے گا اور باندی وکیل کے ذمہ لزم ہوگی۔

تشریح گذشتہ مسئلہ کی صورت ثانی یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک ہزار درہم نہیں دیئے اور وکیل نے باندی خرید لی۔ پھر دونوں میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ مؤکل نے کہا کہ تو نے یہ باندی پانچ سو درہم کے عوض خریدی ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ خواہ باندی کی قیمت پانچ سو درہم ہوں، خواہ ایک ہزار درہم ہوں۔ اگر باندی کی قیمت پانچ سو درہم ہوں تو مؤکل کا قول اس لئے معتبر ہوگا کہ وکیل کی طرف سے مؤکل کے حکم کی مخالفت پائی گئی۔ کیونکہ مؤکل نے ایک ہزار درہم کے عوض ایسی باندی خریدنے کا حکم دیا تھا جس کی مالیت اور قیمت ایک ہزار درہم ہوں اور اس نے ایسی باندی خریدی ہے جس کی مالیت پانچ سو درہم ہیں۔ اور وکیل کی طرف سے غبن فاحش بھی متحقق ہو گیا کہ پانچ سو درہم کا مال ایک ہزار درہم میں خریدا ہے اور ان دونوں صورتوں میں خریداری وکیل پر نافذ ہوتی ہے نہ کہ مؤکل پر۔ لہذا مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ اور باندی کی خریداری وکیل کیسے ہوگی نہ کہ مؤکل کے لئے۔

اور اگر باندی کی مالیت اور قیمت ایک ہزار درہم ہوں تو مؤکل کے قول کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مؤکل اور وکیل دونوں قسمیں کھائیں گے۔ کیونکہ مؤکل اور وکیل کے درمیان حکما مبادلہ ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ وکیل، مؤکل کو بیع دیتا ہے اور مؤکل، وکیل کو ثمن

دیتا ہے۔ لہذا مؤکل اور وکیل دونوں بائع اور مشتری کے مرتبہ میں ہوں گے۔ یعنی وکیل بائع کے مرتبہ میں ہوگا اور مؤکل مشتری کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دونوں کے درمیان ثمن میں اختلاف ہوگا کہ وکیل یعنی مشتری نے کہا کہ باندی کا ثمن پانچ سو درہم ہیں اور وکیل یعنی بائع نے کہا کہ باندی کا ثمن ایک ہزار درہم ہیں اور بائع اور مشتری کے درمیان ثمن میں اختلاف کا حکم یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے۔ اگر دونوں قسم کھائیں تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائے۔ پس یہاں بھی مؤکل اور وکیل اگر دونوں قسمیں کھالیں تو وہ عقد حکمی جو مؤکل اور وکیل کے درمیان منعقد ہوا ہے اس کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اور جب مؤکل اور وکیل کے درمیان عقد حکمی فسخ ہو گیا تو وہ باندی وکیل کے سر پڑے گی۔ یعنی وکیل اس کا مالک ہوگا نہ کہ مؤکل۔ پس نتیجہ کے طور پر اس صورت میں بھی بائع کا قول معتبر ہوا۔

مؤکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور ثمن بیان نہیں کئے وکیل نے غلام کو خرید لیا مؤکل نے کہا کہ تو نے پانچ سو کے عوض خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور بائع نے وکیل کی تصدیق کی تو وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا

قال ولو امره ان يشتري له هذا العبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه فقال الأمر اشتريته بخمسمائة وقال المأمور بالف وصدق البائع المأمور فالقول قول المأمور مع يمينه قيل لا تحالف ههنا لانه ارتفع الحلاف بتصدق البائع اذ هو حاضر وفي المسألة الاولى هو عائب فاعتسر الاحتلاف وقيل يتحالفان لما ذكرنا وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع والبائع بعد استيفاء الثمن اجبى عنهما وقبله اجبى عن المؤكل اذ لم يجز بينهما بيع فلا يصدق عليه فبقي الحلاف وهذا قول الامام ابي منصور وهو اظهر والله اعلم بالصواب

ترجمہ اور اگر مؤکل نے وکیل کو حکم دیا کہ اس کے واسطے یہ غلام خرید لے اور اس کا ثمن بیان نہیں کیا۔ پس وکیل نے اس غلام کو خرید لیا پھر مؤکل نے کہا کہ تو نے اس کو پانچ سو درہم کے عوض خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ ایک ہزار درہم کے عوض اور بائع نے وکیل کی تصدیق کی تو مع الیمین وکیل کا قول قبول ہوگا۔ کہا گیا ہے کہ اس جگہ بائع بھی قسم نہیں ہے کیونکہ بائع کی تصدیق سے اختلاف اٹھ گیا۔ اس لئے کہ بائع حاضر ہے اور پہلے مسئلہ میں بائع غائب تھا۔ اس وجہ سے اختلاف معتبر ہوا۔ اور کہا گیا ہے کہ دونوں قسم کھائیں گے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔ اور امام محمد نے تحالف میں سب سے بڑی قسم جو کفر فرمائی وہ بائع کی قسم ہے اور بائع ثمن حاصل کرنے کے بعد دونوں سے اجنبی ہے اور ثمن حاصل کرنے سے پہلے مؤکل سے اجنبی ہے۔ کیونکہ مؤکل اور اس بائع کے درمیان کوئی بیع واقع نہیں ہوئی لہذا مؤکل پر بائع کے قول کی تصدیق نہ ہوگی۔ پس اختلاف باقی رہا اور یہ امام ابو منصور کا تریبی کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک معین غلام خریدنے کا حکم دیا مگر اس غلام کا ثمن بیان نہیں کیا۔ پس وکیل نے اس غلام کو خرید لیا۔ پھر مؤکل اور وکیل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف واقع ہوا۔ چنانچہ مؤکل نے اپنے وکیل سے کہا کہ تو نے یہ غلام پانچ سو روپیہ میں خریدا ہے۔ اور وکیل نے کہا کہ حضور ایسا نہیں ہے۔ بلکہ میں نے یہ غلام ایک ہزار روپیہ میں خریدا ہے اور غلام کے بائع نے بھی وکیل کے قول کی تصدیق کی تو وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

مصنف ہدایہ نے کہا کہ بعض مشائخ مثلاً فقیہ ابو جعفر ہندوانی کا قول یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تحالف نہیں ہے۔ یعنی مؤکل اور وکیل

دونوں سے قسمیں لے کر ان دونوں کے درمیان واقع ہونے والے عقد حکمی کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ گذشتہ مسئلہ میں تحت غف کے بعد عقد حکمی کو فسخ کر دیا گیا تھا۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے بائع نے وکیل کے قول کی تصدیق کی ہے اور مسئلہ میں بائع چونکہ موجود ہے۔ اسلئے اس کا تصدیق کرنے معتبر بھی ہوگا اور جب بائع کا تصدیق کرنا معتبر ہے تو اس کے تصدیق کرنے کی وجہ سے موکل اور وکیل کے درمیان واقع شدہ اختلاف دور ہو جائے گا پس جب اختلاف دور ہو گیا تو غلام کے بائع اور وکیل دونوں کا مقدار ثمن یعنی ایک ہزار پر اتفاق کرنا، انشاء عقد کے مرتبہ میں ہوگا۔ یعنی ایسا ہوگا گویا غلام کے بائع اور وکیل کے درمیان ابھی ابھی ایک ہزار روپیہ کے عوض از سر نو بیع منعقد ہوئی ہے اور اگر غلام کے درمیان ایک ہزار روپیہ کے عوض انشاء عقد ہوتا یعنی از سر نو بیع منعقد ہوتی تو یہ بیع موکل پر لازم ہوتی۔ پس اسی طرح یہاں بھی اختلاف کی صورت میں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ اور غلام کی بیع موکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔

اور گذشتہ مسئلہ میں بائع چونکہ موجود نہیں تھا۔ اس سے اس کے تصدیق کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور جب بائع کی طرف سے وکیل کے قول کی تصدیق نہیں پائی گئی تو وکیل اور موکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف معتبر ہوگا اور تحالف واجب ہوگا کیونکہ مقدار ثمن میں اختلاف کا حکم یہی ہے کہ دونوں سے قسمیں لے کر عقد فسخ کر دیا جائے جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

اور بخش مشائخ مثلاً شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا ہے کہ مذشتہ مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی تحالف واجب ہوگا۔ دلیل سابق میں مذکور یہی ہے کہ وکیل اور موکل، دونوں بائع اور مشتری کے مرتبہ میں ہیں۔ اور دونوں کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف کا حکم تحالف ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں بھی وکیل اور موکل دونوں سے قسمیں لے کر ان دونوں کے درمیان واقع شدہ عقد حکمی کو فسخ کر دیا جائے گا، اور اس فسخ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خریدار غلام موکل کیلئے نہ ہوگا۔ بلکہ وکیل کے لئے ہوگا۔

وقد ذکر معظم یمن التحالف الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب مع صغیر کے متن ولو امره ان يشتري هذا العبد ولم يسه له ثمناً الخ میں امام محمد نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ وکیل کا قول مع ائیین معتبر ہوگا اور شیخ ابو منصور نے فرمایا کہ تحالف واجب ہوگا۔ حالانکہ تحالف امام محمد کی بیان کردہ تصریح کے مخالف ہے۔ اسلئے کہ تحالف میں وکیل اور موکل دونوں سے قسمیں لے کر ان دونوں کے درمیان واقع شدہ عقد حکمی کو فسخ کر دیا جاتا ہے اور امام محمد نے تصریح کی ہے کہ وکیل سے قسم لے کر اس کا قول معتبر مانا جائے گا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں وکیل تو بائع کے مرتبہ میں ہے اور موکل مشتری کے مرتبہ میں ہے اور تحالف میں اگرچہ بائع اور مشتری دونوں پر قسم واجب ہوتی ہے۔ لیکن بائع کی قسم، اہم اور اعظم ہے اور بائع کی قسم اسلئے اعظم ہوتی ہے کہ مقدار ثمن کے اختلاف میں بائع مدعی ہوتا ہے اور مشتری منکر ہوتا ہے اور مدعی پر صرف تحالف کی صورت میں قسم واجب ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ میں اس پر قسم واجب نہیں ہوتی اور رہا منکر تو اس پر ہر حال میں قسم واجب ہوتی ہے۔ یعنی تحالف کی صورت میں بھی اور تحالف کے علاوہ بھی۔ ہر حال بائع یعنی وکیل کی قسم تحالف کے ساتھ خاص ہے اور جب وکیل کی قسم تحالف کے ساتھ خاص ہے تو اس کی قسم، موکل کی قسم کے مقابلہ میں اہم اور اعظم ہوگی۔ پس جب وکیل جو مدعی ہے اس پر قسم واجب ہے تو موکل جو منکر ہے اس پر بدرجہ اولیٰ قسم واجب ہوگی۔

طرح مذکورہ مسئلہ میں غلام کی مایت چونکہ خود غلام (مشتقی کے قبضہ میں موجود ہے۔ اسلئے مولیٰ (باع) کو ثمن وصول کرنے کیلئے غلام کو روکنے کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔

فإذا اصابه الى الامر صلح الخ سے دلیل کا نتیجہ ذکر کیا گیا ہے یعنی سابق میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ غلام اپنے ملاوہ کی طرف سے اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل ہو سکتا ہے۔ پس جب غلام (وکیل) نے عقد کو اپنے موکل کی طرف منسوب کیا اور اپنے مولیٰ (باع) سے یہ کہا کہ تو میری ذات کو میرے ہاتھ میرے فدان موکل کیلئے اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر دے۔ اور پہلے نذر چاہے کہ غلام کا یہ فعل اپنی ذات کو خریدنا اس عمل کے حکم کی تعمیل بھی ہو سکتا ہے اور جس صورت میں وکیل عقد کو اپنے موکل کی طرف منسوب کرے اور وکیل کا فعل، موکل کے حکم کا بھی ہو تو اس صورت میں عقد، موکل کیلئے واقع ہوتا ہے۔ نہ کہ وکیل کیلئے لہذا یہاں بھی عقد ثراء موکل کیلئے واقع ہوگا نہ کہ وکیل (غلام) کیلئے۔

اگر غلام نے اپنے واسطے عقد کیا تو آزاد ہوگا

وان عقد لنفسه فهو حر لانه اعتاق وقد رضى به المولى دون المعاوضة والعبد وان كان وكيلا بشاء معين ولكل من اتى بجنس تصرف احر وفي مثله ينفذ على الوكيل

ترجمہ اور اگر غلام نے اپنے واسطے عقد کیا تو وہ آزاد ہے کیونکہ یہ اعتاق ہے اور مولیٰ اس پر راضی ہو گیا نہ کہ عقد معاوضہ پر اور غلام اگرچہ معین غلام خریدنے کا وکیل ہے لیکن وہ جنس آخر کا تصرف کیا اور ایسی صورت میں تصرف وکیل پر نافذ ہوتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مذکورہ تین صورتوں میں سے دوسری صورت مذکور ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام کو اس بات کا وکیل کیا کہ تو اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے میرے لئے خرید لے، پس غلام نے عقد ثراء اپنے موکل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ اپنی ذات کی طرف منسوب کیا اور اپنے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو مجھے میرے ہاتھ اس قدر مال کے عوض فروخت کر دے۔ پس مولیٰ نے کہا کہ میں نے فروخت کر دیا تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے تو اسے عوض اپنی ذات کو خریدنے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ عقد غلام کے واسطے خریداری نہ ہوگا۔ بلکہ مولیٰ کا غلام کی ذات کو خود اس کے ہاتھ فروخت کرنا مولیٰ کی طرف سے اعتاق (آزاد کرنا) ہوگا اور غلام کا اپنی ذات کو خریدنا اعتاق و قبول کرنا ہوگا۔ بہر حال یہ عقد اعتاق ہے اور مولیٰ اعتاق پر راضی بھی ہے۔ اسلئے کہ مولیٰ کو یہ بات معلوم ہے کہ میرا غلام کی ذات کو اس کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہے اور مولیٰ عقد معاوضہ پر راضی نہیں ہے اور جب مولیٰ عقد معاوضہ پر راضی نہیں ہے تو یہ عقد موکل کیلئے بھی واقع نہ ہوگا۔ بہر حال جب یہ عقد اعتاق ہے اور عقد معاوضہ نہیں ہے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

والعبد وان كان وكيلا بشاء معين الخ سے ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال یہ ہے کہ اس مسئلہ میں غلام کسی معین یعنی اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل ہے اور جب کوئی شخص کسی معین خریدنے کا وکیل ہو تو وہ اس کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہیں ملتا۔ لہذا یہاں بھی غلام اپنی ذات کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہ ہونا چاہئے تھا بلکہ یہ خریداری موکل کیلئے ہونی چاہئے تھی اور اس صورت میں غلام کا آزاد ہونا ناظر ہے۔

مال ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتی ہے۔ مگر یہ کہ غلام کی مالیت غلام کے قبضہ میں ہے حتیٰ کہ باع فروخت کرنے کے بعد ثمن وصول کرنے کیلئے اس کو روکنے کا مالک نہیں ہے۔ پس جب غلام نے عقد و ملک کی طرف منسوب یا تو اس کا فعل قبیل غلام کی مالیت رہتا ہے۔ لہذا یہ عقد موکل کیلئے واقع ہوگا۔

تشریح۔ مذکورہ فصل جن دو مسئلوں پر مشتمل ہے ان میں سے دوسرا مسئلہ اس عبارت میں مذکور ہے۔ ثمن کی صورت یہ ہے۔ ایک آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تو اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے میرے واسطے اس قدر ثمن کے عوض خرید کر اب وہیل (نام) متہاں کر۔ یہ مولیٰ کی طرف منسوب کرے گا یا اپنی ذات کی طرف منسوب کرے گا؟ یہ اس کو متعلق رکھنے کا معنی ہے اس و مولیٰ کی طرف منسوب کرے گا اور نہ اپنی طرف منسوب کرے گا۔ پس اگر وہیل (نام) نے عقد ثمن کو اپنے مولیٰ کی طرف منسوب کیا۔ یعنی وہیل (نام) نے اپنے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو میری ذات و میرے ہاتھ میرے فدیہ مولیٰ کے واسطے اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر۔ پس مولیٰ نے فروخت کر دیا۔ اور غلام وہیل نے اس عقد کو قبول کر لیا تو یہ غلام مولیٰ سے ہوتا ہے۔

وہیل۔ یہ ہے کہ غلام، اپنی ذات کو خریدنے کے واسطے اس کے مال سے وہیل سے ملتا ہے۔ اسے غلام کی حیثیت نہیں ہے۔ ایک تو یہ کہ وہ آدمی ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ مال ہے اور اس کی مالیت اس کے مولیٰ سے ہوتی ہے۔ مگر آدمی ہونے کی حیثیت سے غلام پر مولیٰ کا ولی حق نہیں ہوتا۔ پس ان دونوں حیثیتوں میں تخیر ہے۔ اور غلام کے آدمی ہونے کی حیثیت اس کے مال ہونے کی حیثیت سے بالکل اجنبی اور الگ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ غلام نے اپنی مالیت کا اپنے مولیٰ کے عاودہ کی دوسرے اپنے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں فدیہ کا غلام ہوں تو یہ اقرار درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دوسرے کے مال کا کسی کیلئے اقرار کرے۔ اور بیچ غلام پر اس کے مال ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتی ہے نہ کہ اس کے آدمی ہونے کی حیثیت سے۔ یعنی غلام کی خرید و فروخت اسلئے ہوتی ہے کہ وہ مال ہے اور اسلئے نہیں ہوتی کہ وہ آدمی ہے۔ پس جب غلام کی آدمیت اور مالیت الگ دو چیزیں ہیں تو غلام کو خود اس کی ذات خریدنے کا، کیل کرنا ایسا ہے۔ جیسا کہ مولیٰ کے اموال میں سے کسی دوسرے مال کو خریدنے کا، کیل کرنا یا غلام کے عاودہ دوسرے آدمی کو غلام خریدنے کا، کیل کرنا۔ اور غلام کو اس کی ذات کے عاودہ مولیٰ کے دوسرے مال کو خریدنے کا، کیل کرنا اور غلام کے عاودہ دوسرے آدمی کو غلام خریدنے کا، کیل کرنا دونوں جائز ہیں۔ تو غلام کو خود اس کی ذات خریدنے کا، کیل کرنا بھی جائز ہوگا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوئی کہ غلام دوسرے آدمی کی طرف سے اپنی ذات کو خریدنے کا، کیل ہو سکتا ہے۔

الا ان مالیتہ فی یدہ سے صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ غلام کی آدمیت اور مالیت میں اگر تخیر ہے اور یہ الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ مگر چونکہ غلام ماذون لہ فی التجارت ہے۔ اسلئے اس کی مالیت خود اس کے قبضہ میں ہے۔ اور غلام کی مالیت خود غلام کے قبضہ میں ہونے کا اثر یہ ہوگا کہ مولیٰ اور غلام کے درمیان عقد بیع واقع ہونے کے بعد اگر مولیٰ (باع) ثمن وصول کرنے کیلئے غلام کو روکنا چاہے تو اس کو یہ اختیار بہرگز حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب باع بیع کو سپرد کر دیتا ہے تو پھر اس کو ثمن وصول کرنے کی وجہ سے بیع روکنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) نے اگر مالک سے ودیعت کو خرید لیا اور ودیعت مودع کے پاس موجود ہے تو باع (مالک کو ثمن وصول کرنے کی خاطر ودیعت کا سامان روکنے کا حق نہیں ہوگا۔ کیونکہ ودیعت کا سامان مودع کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ اسی

اور با متین کا مسئلہ یعنی جب غلام نے اپنی ذات کو اپنے واسطے خریدنے کا کیل کیا تو اس صورت میں وکیل پر یہ بیان کرنا نہ دہری سے کہ میں نے اس غلام کو خود اس کی ذات کے واسطے خریدا ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں بائع یعنی مولیٰ کے حق میں دونوں عقد مختلف ہیں۔ سے اس مسئلہ میں اگر وکیل نے شراء (خریداری) کو اپنے مؤکل (غلام) کی طرف منسوب کیا تو یہ مومن (بائع) کے حق میں اتفاق علی مال ہو گا اور مولیٰ (بائع) سینے ولاء ثابت ہوگی۔ اور وکیل پر ثمن (مال) وغیرہ کا مطالبہ نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلے نذر چکا ہے کہ اس صورت میں وکیل منیہ محض ہوتا ہے۔ حقوق عقد اس کی طرف راجع نہیں ہوتے ہیں اور اگر وکیل نے عقد شراء کو اپنے مؤکل کی طرف منسوب نہ کیا تو یہ عقد بائع (مومن) کے حق میں بیع ہوگا۔ یعنی مولیٰ نہ موقوف فروخت کرنے والا ہوگا اور وکیل اپنے واسطے خریدنے والا ہوگا۔ اور وکیل پر ثمن وغیرہ کا مطالبہ واجب ہوتا اور کبھی حلی اتفاق علی مال کو پسند نہیں کرتا ہے۔ بلکہ اس معاوضہ محض کو پسند کرتا ہے جس میں مطالبہ ثمن وکیل سے ہوتا ہے۔

اور اتفاق علی مال کو پسند کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اتفاق کی وجہ سے اگرچہ مولیٰ سینے ولاء ثابت ہوتی ہے۔ مگر مولیٰ حقاقتاً چونکہ اپنے آزاد شدہ غلام کا قید بھی ہے۔ اسلئے اگر اس آزاد مرد و غلام نے کوئی جنایت کی تو اس کا تاوان وغیرہ بھی مولیٰ پر واجب ہوتا ہے۔ پس جب مولیٰ بسا اوقات اتفاق علی مال کو پسند نہیں کرتا اور معاوضہ کو پسند کرتا ہے تو وکیل پر واجب ہے کہ وہ اس صورت میں یہ وضاحت کر دے کہ میں نے اس غلام کو خود اس غلام کے واسطے خریدا ہے تاکہ مولیٰ سوچ سمجھ کر جواب دے۔ چنانچہ اگر وکیل نے یہ وضاحت نہ کی تو یہ خریداری مؤکل یعنی غلام کے واسطے نہ ہوتی۔ بلکہ خود وکیل کے واسطے ہوتی۔

فوائد ملامہ ابن ابی عمیر اور صاحب غایہ اور علامہ بدر الدین عینی نے فرمایا کہ مصنف ہدایہ کا قول وامطابۃ علی الوکیل مبسوط کی کتاب ادکات میں باب الوکالة بالعتق کی روایت ہے اور کتاب ادکات کے باب وکالة امرؤن وامکاتب کی روایت یہ ہے کہ ثمن کا مطالبہ وکیل پر ہوگا یعنی ثمن وکیل پر لازم ہوگا۔ مزید تفصیل اور دلیل فتح القدر اور کنایہ میں مذکور ہیں۔

آزاد نے غلام سے کہا تو اپنے مولیٰ سے اپنی ذات کو میرے واسطے خرید غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا میری ذات کو فلاں کیلئے میرے ہاتھ اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر مولیٰ نے ایسے کر دیا تو غلام مؤکل کیلئے ہوگا

ومن قال لعبد اشترلی بنفسک من مولاک فقال لمولاہ بعی بنفسی لفلان بکذا ففعل فهو للامر لان العبد یصلح وکیلا عن غیرہ فی شراء نفسه لانه احسی عن مالینہ والبیع یرد علیہ من حیث انہ مال الا ان مالیتہ فی یدہ حتی لا یملک البائع الحبس بعد البیع لاستیفاء الثمن فاذا اصافہ الی الامر صلح فعلہ امتثالا فیقع العقد للامر

ترجمہ۔ اور اگر کسی آزاد آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تو اپنے مولیٰ سے اپنی ذات کو میرے واسطے خرید کر۔ پس غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ میری ذات کو فلاں کیلئے میرے ہاتھ اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر دے۔ پس مولیٰ نے کیا تو یہ غلام مؤکل کے لئے ہوگا۔ کیونکہ غلام اپنے مددگار کی طرف سے اپنی ذات کو خریدنے میں وکیل ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ غلام اپنی مالیت سے اجنبی ہے۔ اور بیع غلام پر

کی کمائی ہے اور غلام کی ہمارے کمائی مولیٰ کیلئے ہوتی ہے۔ ہند یہ ایک ہزار روپیہ بھی مومن کیسے ہوگا۔

اور تیسرے جز کی دلیل یعنی اس بات کی دلیل کہ مشتری (وکیل) پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہوگا یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ میں ثمن واجب ہے اور مشتری نے جو ایک ہزار روپیہ مومن کو دیا ہے وہ چونکہ اس کے غلام کی کمائی ہے۔ اور غلام کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اسلئے یہ ایک ہزار روپیہ غلام کا ثمن واقع نہ ہوگا۔ اور بطور ثمن اس کا ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ پس جب مشتری (وکیل) پر ثمن واجب ہے اور جو ایک ہزار روپیہ مشتری نے مومن کو دیا ہے اس کا ادا کرنا بطور ثمن درست نہیں ہے تو مشتری پر اس کے مثل دوسرا ایک ہزار روپیہ غلام کا ثمن واجب ہوگا۔

صاحب فتح القدیر، عنیہ، فرمایا کہ دوسرے ایک ہزار روپیہ کا مشتری پر واجب ہونا اس صورت میں تو خطبہ سے جبکہ خریداری مشتری کی کیسے ہو۔ لیکن جب خریداری خود غلام کے واسطے ہو۔ حتیٰ کہ غلام آزاد ہو جائے تو کیا اس صورت میں بھی غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہوگا۔

جامع صغیر میں قاضی خان نے کہا یہ بات اگرچہ کتاب میں مذکور نہیں ہے لیکن مناسبت ہے کہ غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ مومن کیسے واجب ہو۔ کیونکہ جو ایک ہزار روپیہ غلام نے اپنے وکیل کو۔ اور وکیل نے غلام کے مولیٰ کو دیا تھا وہ تو غلام کی کمائی ہونے کی وجہ سے وہ پہلے ہی سے مولیٰ کی ملک ہے۔ ہند وہ ایک ہزار روپیہ اعتاق کا بدلہ اور عوض نہ ہو سکے گا اور جب وہ ایک ہزار روپیہ اعتاق کا بدلہ اور عوض نہیں ہو سکتا تو غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ جو اعتاق کا بدلہ ہو گا ضرور واجب ہوگا۔

صاحب عنیہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ صاحب ہدایہ کی عبارت میں غلام کے ذمہ دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہونے پر اشارہ موجود ہے اس تصریح کے مصنف ہدایہ نے فرمایا کہ شراء العبد بنفسه غلام کی خریداری خود غلام کے واسطے اعتاق کو بدلہ قبول کرنا ہے لہذا اگر غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب نہ ہو گیا تو یہ اعتاق بدلہ نہ ہوگا بلکہ اعتاق بلا بدلہ ہوگا۔ حالانکہ شراء العبد بنفسه کو اعتاق بدلہ قرار دینا یہ ہے نہ کہ اعتاق بلا بدلہ۔ پس مصنف ہدایہ کا شراء العبد بنفسه کو اعتاق بدلہ قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہے۔

اس کے برخلاف اگر غلام کے عداوہ کسی شخص نے کسی شخص کو غلام خریدنے کا وکیل کیا مثلاً اصف نے شاہد کو وکیل کیا کہ عرف سے اس کا غلام میرے واسطے ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لے تو وکیل پر خرید کرتے وقت یہ بیان کرنا شرط نہیں ہے کہ میں نے یہ غلام اپنے موکل کے واسطے خریدا ہے۔ کیونکہ وکیل یہ کہے یا نہ کہے دونوں صورتوں میں عقد شرعی مؤکل کیسے واقع ہوگا اور یہ دونوں عقد یعنی جس کو وکیل نے اپنی طرف منسوب کیا ہے اور جس کو مؤکل کی طرف منسوب کیا ہے۔ بائع کے حق میں ایک ہی انداز پر ہونے کے معنی دونوں صورتوں میں یہ عقد بائع کے حق میں بیع ہی ہوگی اور بائع کی طرف سے غلام کا اعتاق نہ ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں مطالبہ عداوہ یعنی وکیل کی طرف متوجہ ہوگا۔ پس جب دونوں صورتوں میں عقد ایک ہی انداز پر ہے اور دونوں صورتوں میں مطالبہ اور حقوق عقد وکیل پر نہ ہوتے ہیں تو خرید کرتے وقت یہ بیان کرنا کہ میں نے یہ غلام اپنے موکل کے واسطے خریدا ہے۔ قطعاً ضروری نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے خود اپنی ذات کو خریدنا تو اس صورت میں چونکہ حقیقت پر عمل کرنا مستعذر ہے۔ اسلئے اس کو مجبزی یعنی اعتاق کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔ اور حقیقت پر عمل کرنا اسلئے مستعذر ہے کہ غلام اس بات کا اہل نہیں ہے کہ وہ کسی مال کا مالک ہو۔ پس غلام کا اپنی ذات کو خریدنا، ملک نہ ہونے کا سبب نہ ہوگا۔ بلکہ مجبزی اعتاق ہوگا یا اسلئے کہ غلام خود اپنے حق میں مال نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ جب غلام اپنے حق میں مال نہیں ہوا تو وہ اپنی ذات کا مالک بھی نہیں ہو سکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ غلام اپنی ذات کے حق میں آدمی ہے۔ چنانچہ اس پر حد اور قصاص واجب ہوتے ہیں اور مال آدمی کا غیر ہے جس کو آدمی کی مصباح کیسے پیدا کیا گیا ہے۔ پس جب غلام اپنے حق میں مال نہیں ہے تو اس کو اپنی ذات کو خریدنا معوضہ نہیں ہو سکتا ہے اور جب معاوضہ نہیں ہو سکتا تو معوضہ کے معنی پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔ اور جب معاوضہ یعنی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو اس ثراء کو مجبزی اعتاق علی مال قرار دیا جائے گا اور مناسبت یہ ہے کہ عقد معوضہ یعنی بیع اور اعتاق دونوں ملک زائل کر دیتے ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ بیع ملک زائل کرتی ہے۔ مگر عوض کے ساتھ اور اعتاق ملک زائل کرتا ہے۔ مگر اس میں عوض ضروری نہیں ہے۔

اور دوسرا فرق یہ ہے کہ بیع، ملک بائع کو زائل کرتی ہے۔ مگر مشتری کو، ملک بردتی ہے اور اعتاق مولیٰ کی ملک زائل کرتا ہے۔ بہرحال خدوہ یہ ہے کہ اگر غلام نے خود اپنی ذات کو خریدنا تو یہ مجبزی اعتاق ہوگا۔ اور اگر وکیل نے غلام کو اس کے مولیٰ سے خریدا اور یہ نہیں کہا کہ میں نے یہ غلام خود خریدا ہے تو یہ عقد معاوضہ ہوگا۔ یعنی وکیل (مشتری) اس غلام کا مالک ہوگا۔

اعتراض صاحب ہدایہ کے قول وامکن العمل بھا پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ فرمانا کہ اگر وکیل نے اشتراک عبدک بالف کہا اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اسی غلام کے واسطے اس کو خریدا ہے تو اس صورت میں حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے۔

ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غلام نے اپنے مولیٰ سے اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل کیا ہے۔ اور اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل کرنا عبد معین کو خریدنے کا وکیل کرنا ہے اور جب مؤکل عبد معین یا کسی شیء معین کے خریدنے کا وکیل کرتا ہے تو وکیل اس معین کو اپنے واسطے خریدنے کا مجبزی نہیں ہوتا ہے۔ پس یہاں بھی وکیل اس غلام معین کو اپنے واسطے خریدنے کا مجبزی نہ ہوگا۔ اور جب وکیل اس غلام کو اپنے واسطے خریدنے کا مجبزی نہیں ہے تو اس غلام کی خریداری مؤکل یعنی خود اس غلام کیسے ہوگی اور جب اس غلام کی خریداری خود اسی غلام کے واسطے ہے تو یہ عقد معوضہ نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہاں حقیقت یعنی معوضہ کے معنی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤکل یعنی غلام نے وکیل کو جس تصرف کا وکیل کیا تھا وکیل نے اس کے مطابق تصرف نہیں کیا ہے بلکہ دوسرا تصرف کیا ہے۔ اسلئے کہ غلام نے وکیل سے یہ کہا تھا کہ تو مجھ کو میرے مولیٰ سے میری ذات کے واسطے ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید اور یہ اعتاق مال کی جنس ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ مگر جب وکیل نے مولیٰ کے سامنے صرف یہ کہا کہ میں نے تیرا غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض خریدا اور یہ نہیں کہا کہ اسی غلام کے واسطے خریدا ہے تو یہ محض ثراء اور خریداری ہوگی۔ پس یہاں یہاں اعتاق علی مال کا اور ارتکاب کیا ہے محض ثراء کو تو یہ عمل، مؤکل (غلام) کے حکم کے خلاف ہوا اور وکیل جب مؤکل کے حکم کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس عمل کو وکیل پر نافذ کیا جاتا ہے نہ کہ مؤکل پر۔ پس جب غلام کی خریداری کا یہ عمل وکیل پر نافذ کیا گیا تو وکیل اس غلام کا مالک ہو جائے گا۔

اور دوسرے جز (وہ ایک ہزار روپیہ جو غلام نے اپنے وکیل کو دیا تھا مولیٰ کیسے ہوگا) کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہزار روپیہ مولیٰ کے غلام

[illegible][illegible][illegible]

العبد دونوں کو شامل ہے۔

غلام نے ایک آدمی کو کہا کہ تو مجھ کو میرے لئے مولیٰ سے ایک ہزار کے عوض خرید اور غلام نے اسے ایک ہزار دیدیے اگر وکیل نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اسکو اسکی ذات کیلئے خریدا ہے پس مولیٰ نے غلام کو اس شرط پر بیچ دیا غلام آزاد ہوگا اور ولاء اس کے مولیٰ کیلئے ہوگی

قال واذا قال العبد لرجل اشتر لي نفسي من مولاي بالف ودفعها اليه فان قال الرجل للمولى اشتره لنفسه فباعه على هذا فهو حر والولاء للمولى لان بيع نفس العبد منه اعتاق وشراء العبد نفسه قبول الاعتاق ببدل والمأمور سفير عنه اذ لا يرجع عليه الحقوق فصار كانه اشترى بنفسه واذا كان اعتاقا اعقب الولاء

ترجمہ امام محمد نے کہا کہ اگر غلام نے کسی آدمی سے کہا کہ تو مجھ کو میرے لئے مولیٰ سے ایک ہزار کے عوض خرید اور غلام نے اس آدمی کو ایک ہزار دے دیئے۔ پس اگر اس آدمی (وکیل) نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اس کی ذات کے واسطے خریدا ہے۔ پس مولیٰ نے اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا تو وہ غلام آزاد ہے اور اس کی ولاء اس کے مالک کیلئے ہوگی۔ کیونکہ غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہے اور غلام کا اپنی ذات کو خریدنا اس اعتاق کو بالعوض قبول کرنا ہے اور وکیل غلام کی طرف سے محض سفیر ہے کیونکہ وکیل پر حقوق رائج نہیں ہوتے ہیں۔ پس ایسا ہو گیا جیسے غلام نے اپنی ذات کو بذات خود خریدا ہے اور جب یہ بیع اعتاق ہوئی تو اس کے بعد ولاء ثابت ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی آدمی سے کہا کہ تو مجھ کو میرے لئے میرے مولیٰ سے ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید اور غلام نے اس وکیل کو ایک ہزار روپیہ دے دیئے۔ پس اگر وکیل نے اس غلام کے مولیٰ سے یہ کہا کہ میں نے اس غلام کو اسی کے واسطے خریدا ہے اور مولیٰ نے اس غلام کو اسی طریقہ پر فروخت بھی کر دیا تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس غلام کی ولاء مولیٰ کیلئے ہوگی۔

دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا مولیٰ کی طرف سے اعتاق علی مال ہے۔ یعنی جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ تیری ذات کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا تو اس کا مطالبہ ہے کہ میں نے تجھ کو ایک ہزار روپیہ کے عوض آزاد کر دیا ہے۔ بہر حال مولیٰ کی طرف سے یہ بیع اعتاق علی مال ہے۔ اور اعتاق علی مال، غلام کے قبول کرنے پر موقوف ہوتا ہے مگر جب غلام نے اپنی ذات کو ایک ہزار روپیہ کے عوض خریدا تو یہ خریداری غلام کی طرف سے ایک ہزار روپیہ کے عوض اعتاق و قبول کرنا ہوگا۔ اور با وکیل تو وہ غلام (مؤکل) کی طرف سے محض سفیر ہے اسی وجہ سے اس عقد میں وکیل کی طرف حقوق عقد رائج نہیں ہوتے۔

اور وجہ یہ ہے کہ وکیل نے عقد کو اپنے مؤکل یعنی غلام کی طرف منسوب کیا ہے، پس جب وکیل نے عقد کو اپنے مؤکل یعنی غلام کی طرف منسوب کر دیا ہے تو اس نے اپنے آپ کو محض سفیر اور ایجنٹی قرار دیا۔ اور جب ایسا ہے تو گویا غلام نے اپنی ذات کو بذات خود بغیر کسی واسطہ کے خریدا ہے۔ بہر حال جب مولیٰ کا غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہے تو اس کے بعد ولاء، معتق (آزاد کرنے والا) یعنی مولیٰ کیلئے ثابت ہوگی۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس صورت میں غلام آزاد ہے اور اس کی ولاء اس کے مولیٰ کیلئے ثابت ہوگی۔

حاصل یہ کہ امام محمد نے معظم یمین یعنی بائع وکیل کی قسم کے ذکر پر اکتفا کیا ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب وکیل (جو مدعی ہے) پر قسم واجب ہے تو مؤکل (جو منکر ہے) پر بدرجہ اولیٰ قسم واجب ہوگی۔ یعنی امام محمد نے اگرچہ صنف وکیل کی قسم کو ذکر کیا ہے۔ لیکن مراد مؤکل کی قسم بھی ہے اور جب دونوں کی قسم مراد ہے تو امام محمد کی ذررہ تصریح، اور شیخ ابو منصور، تردید کے قول میں کوئی تعارض واقع نہ ہوگا۔

لیکن اس جواب پر بھی شکال ہے۔ وہ یہ کہ امام محمد کا قول فالقول قول المأمور مع یمینہ اس بات پر استرکاب کیا گیا ہے جو چھہا کہ میں نے ایک ہزار میں خرید ہے۔ اس میں وکیل کی تصدیق نہ جائے گی۔ حالانکہ تحالف میں کسی کے قول کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے بلکہ عقد کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔ پس امام محمد کی مراد تحالف ہوتا تو امام محمد فالقول قول المأمور مع یمینہ نہ فرماتا۔ حاصل یہ کہ شیخ ابو منصور، تردید کی کا تحالف کا قول امام محمد کی تصریح کے خلاف ہے۔

والسابع بعد استيفاء الشمس احسب عليها الح من صاحب بدایہ نے شیخ ابو منصور، تردید کی طرف سے قول اول کی دلیل نہ ارفع الخلاف بتصدیق ابا بئع کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ غلام کا بائع ثمن وصول کرنے کے بعد مؤکل اور وکیل دونوں سے اجنبی ہو گیا و ثمن وصول کرنے سے پہلے مؤکل سے اجنبی تھا کیونکہ بائع اور مؤکل کے درمیان کوئی عقد منعقد نہیں ہوا ہے۔ اغرض بائع دونوں صورتوں میں مؤکل سے اجنبی ہے اور جب بائع مؤکل سے اجنبی ہے تو بائع کا کلام، مؤکل کے خداف معتبر نہ ہوگا اور اس کی تصدیق نہ جائے گی۔ اور جب بائع کا کلام معتبر نہ رہا اور اس کی تصدیق نہ کی گئی تو مقدار ثمن میں مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف باقی رہا اور جب مقدار ثمن میں خداف باقی رہا تو ان دونوں کے درمیان تحالف واجب ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان واقع شدہ عقد حکمی فسخ کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

جمیل احمد غفرلہ

فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد

ترجمہ..... فصل نفس عبد کو خریدنے کیسے وکیل کرنے کے بیان میں ہے۔

تشریح..... توکیل بشراء نفس العبد کی دو صورتیں ہیں۔ اس طور پر کہ التوکیل پر الف لام، مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور توکیل مصدر مضاف ہے۔

پہلی صورت پس ایک صورت تو یہ ہے کہ توکیل مصدر فاعل کی طرف مضاف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو توکیل العبد رجلاً لیستتر من مولاه یعنی غلام کسی آدمی کو وکیل کرے تاکہ وہ آدمی اس غلام کو اس کے مومن سے خریدے۔ اس فصل میں پہلا مسئلہ یہی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ توکیل مصدر، مفعول کی طرف مضاف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو۔ فصل فی توکیل العبد رجلاً یعنی ایک آدمی وکیل کرے غلام کو تاکہ وہ غلام اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے اس آدمی کیسے خریدے۔ اس فصل میں دوسرا مسئلہ یہی ہے پہلے مسئلہ میں غلام مؤکل ہے اور دوسرے مسئلہ میں غلام وکیل ہے اور مصنف کی عبارت فی التوکیل بشراء نفس

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طور پر کہ غلام کو اس بات کا وکیل یا ایقان کہ وہ اپنی ذات کو مال کے عوض خرید کر موکل کا مملوک بنادے مگر غلام نے ایسا نہیں کیا۔ لہذا اس نے اعتناق علی مال کا تصرف کیا۔ یعنی اپنے مومن سے یہ کہا کہ آپ مجھے مال کے عوض آزاد کر دیں۔ اور یہ بات پہلے مذکور چکی ہے کہ اگر وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی تو خریداری خود وکیل پر نافذ ہوتی ہے۔

لہذا اس مسئلہ میں خریداری وکیل یعنی غلام پر نافذ ہوگی اور غلام چونکہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ اسلئے یہ خریداری اعتناق علی مال ہوں۔ اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

غلام نے کہا تو میرے ہاتھ میری ذات فروخت کر دے اور یہ نہیں کہا

کہ فلاں کے واسطے آزاد کر تو یہ غلام آزاد ہے

و کذا الوقال یعنی نفسی ولم یقل لفلان فهو حر لان المطلق یحتمل الوحہیں فلا یقع امتتالا بالشک ففسی التصرف واقعاً لنفسه

ترجمہ اور اسی طرح اگر غلام نے کہا کہ تو میرے ہاتھ میری ذات فروخت کر دے۔ اور یوں نہیں کہا کہ فلاں کے واسطے تو آزاد ہے۔ اسلئے کہ مطلق کلام دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا شک کی وجہ سے یہ تعمیل حکم نہ ہوگا۔ اور تصرف اپنی ذات کے واسطے باقی رہ جائے گا۔

تشریح اس عبارت میں مذکورہ تین صورتوں میں سے تیسری صورت مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غلام نے عقد کو مطلق رکھا۔ یعنی نہ اپنی طرف منسوب کیا اور نہ اپنے موکل کی طرف منسوب کیا بلکہ غلام نے اپنے مولیٰ سے یوں کہا کہ تو میری ذات کو میرے ہاتھ فروخت کر دے اور اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا تو اس صورت میں بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کا یہ کلام بمعنی نفسی مطلق ہے۔ دونوں صورتوں کا احتمال ہے۔ یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ غلام نے اپنی ذات کو اپنے واسطے خریدا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اپنے موکل کے واسطے خریدا ہو۔ پس جب دونوں احتمال ہیں تو غلام کا یہ کلام مشکوک ہوا۔ اور کلام مشکوک چونکہ حکم کی تعمیل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ اسلئے شک کی وجہ سے غلام کا یہ کلام موکل کے حکم کی تعمیل واقع نہ ہوگا۔ یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ غلام نے موکل کے حکم کی تعمیل کی ہے اور اپنی ذات کو موکل کے واسطے خریدا ہے۔ اور جب غلام کا یہ کلام موکل کے حکم کی تعمیل واقع نہیں ہوا تو غلام کا یہ تصرف یعنی اپنی ذات کو خریدنا خود غلام کی واسطے واقع ہوگا۔ اور اس تصرف سے غلام آزاد ہو جائے گا۔

جیسا کہ سابق میں مذکور چکا ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انسان اپنے واسطے تصرف کرے۔ خاص طور پر ایسا تصرف جس سے اعتناق حاصل ہوتا ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ غلام اس تیسری صورت میں بھی آزاد ہو جائے گا۔

فصل فی البیع

ترجمہ (یہ) فصل توکیل بالبیع کے بیان میں ہے۔

تشریح توکیل بالشراء کی تمام انواع۔ بیان سے فراغت۔ بعد مختلف اس فصل میں توکیل بالبیع کے دو مندرجہ ذیل ہیں۔ اور توکیل بالشراء توکیل بالبیع پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ توکیل بالشراء اثبات کے معنی کو متضمن ہے یا اس طور پر کہ توکیل بالبیع وحصل یا جاتا ہے ورنہ توکیل بالبیع ازالہ کے معنی کو متضمن ہے یا اس طور پر کہ توکیل بالبیع کے مزید بیع کو اپنے سے زائل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ازالہ چونکہ وجود اثبات کے بعد ہوتا ہے۔ اسلئے وصفاً بھی ازالہ یعنی توکیل بالبیع کو اثبات یعنی توکیل بالشراء کے بعد میں فرمایا گیا ہے۔

وکیل بالبیع والشراء کن لوگوں کیساتھ عقد کر سکتا ہے کن کیساتھ نہیں

قال والوكيل بالبيع والشراء لا يحوز له ان يعقد مع ابيه وجده ومن لا يقبل شهادته له عند ابي حنيفة و قال لا يحوز بيعة منهم بمثل القيمة الا من عده او مكاتبه لان التوكيل مطلق ولا يهتمة اذا الاملاك متساوية والمسافع مقطوعة بخلاف العبد لانه بيع من نفسه لان ما في يد العبد للمولى وكذا للمولى حق في كسب المكاتب و يقبل حقيقته بالعجز وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوكالات وهذا موضع التهمة بدليل عدم قبول الشهادة ولان المسافع بينهم متصلة فصار بيعاً من نفسه من وجه والاجارة والصرف على هذا الخلاف

ترجمہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء اسلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کے ساتھ عقد کرے یا اس شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہ کی جائے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ ان لوگوں کے ہاتھ وکیل کا پوری قیمت پر بیچنا جائز ہے۔ مگر اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ توکیل مطلق ہے اور کوئی تہمت نہیں ہے۔ کیونکہ امداد جدا ہیں اور منافع منقطع ہیں۔ برخلاف غلام کے کیونکہ یہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے۔ اسلئے کہ جو چھو غلام کے قبضہ میں ہے وہ مومن کی ملک ہے۔ اسی طرح مکاتب کی مملکت میں مولی کا حق ہوتا ہے۔ اور وہ حق مکاتب کے بدن تجارت ادا کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے حقیقت ملک ہو جاتا ہے۔ اور امام صاحب نے دلیل یہ ہے کہ مواضع تہمت وکالتوں سے مستثنی ہوتے ہیں اور یہ بھی موضع تہمت ہے۔ اس دلیل سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے ورنہ اسلئے کہ ان میں منافع باہم متصل ہیں پس یہ منہج اپنے ہاتھ بیع ہو گئی اور عقد اجارہ اور عقد صرف بھی اسی اختلاف پر ہیں۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے کسی کو بیچنے یا خریدنے یا دونوں کا وکیل کیا تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک وکیل نہ اپنے باپ کے ساتھ عقد کرنے کا مجز ہوگا۔ نہ دادا کے ساتھ۔ نہ قرابت داروں کے ساتھ جن کے حق میں قبول نہ کی جاتی ہو۔ جیسے اس کا بیٹا، پوتا، اور اس کی بیوی اور اس کا غلام اور مکاتب یہی امام شافعی کا ایک قول ہے اور ایک روایت میں امام مالک اور امام احمد بھی

اسی کے قائل ہیں۔

اور صاحبین نے فرمایا کہ وکیل کیسے مثل قیمت پر ان لوگوں کے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔ اہل اپنے غلام اور اپنے کاتب کے ساتھ مثل قیمت پر خرید و فروخت کرنا صاحبین کے نزدیک بھی ناجائز ہے۔ ہدایہ کی عبارت اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ وکیل کا اپنے مذکورہ قریب و اقارب کے ساتھ مثل قیمت پر خرید و فروخت کرنا تو جائز ہے لیکن غیر یعنی تھوڑے سے نقصان کے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مگر صاحب کفایہ نے ذخیرہ کے حوالہ سے تحریر کیا ہے کہ غبن سیر بھی مثل قیمت کے ساتھ ملحق ہے۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جس طرح مثل قیمت پر ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے۔ اسی طرح غبن سیر کی صورت میں بھی ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے۔

یہ واضح رہے کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ وکالت مضیق ہو اور اگر موكل نے عموم مشیت کے ساتھ وکالت و مقید کر دیا۔ مثلاً موكل نے کہا بع ممل شئت جس کے ہاتھ چاہو فروخت کرو تو اس صورت میں مذکورہ لوگوں کے ساتھ وکیل کی خرید و فروخت بالاتفاق جائز ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس جگہ وکیل مطلق ہے یعنی موكل نے مطلقاً بیچنے یا خریدنے کا وکیل کیا ہے اور اس کا پابند نہیں کیا ہے کہ فدان کے ساتھ عقد کرنے کی اجازت ہے اور فلاں کے ساتھ اجازت نہیں ہے۔ پس جب وکیل مطلق ہے اور مضیق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے تو یہ توکیل ہر شخص کو شامل ہوگی۔ یعنی وکیل کو اپنے باپ، دادا اور ان قریب و اقارب کے ساتھ بھی عقد کرنے کی اجازت ہوگی جن کی گوہی اس کے حق میں قبول نہیں کی جاتی ہے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کے ساتھ بھی عقد کرنے کی اجازت ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ باپ، دادا، اور ان جیسے دوسرے لوگوں کے ساتھ عقد کرنے کی صورت میں وکیل کے حق میں یہ تہمت ہے کہ وکیل خود کوئی نفع اٹھانا چاہتا ہے پس اس تہمت کی وجہ سے ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنا جائز نہ ہونا چاہئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کسی طرح کوئی تہمت نہیں ہے۔ کیونکہ وکیل اور اس کے باپ، دادا اور وکیل اور اس کے بیٹے، پوتے و املاک باہم جدا جدا ہیں۔ یعنی ہر ایک کی ملکیت علیحدہ علیحدہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیٹے کیسے اپنی باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ مگر اپنے باپ کی باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ اگر بیٹے کی ملک، اس کے باپ کی ملک سے جدا نہ ہوتی تو بیٹے کی باندی اس کے اور اس کے باپ کے درمیان مشترک ہوتی اور بیٹے کیلئے اس مشترک باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوتا جیسا کہ اس کیسے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔

بہرحال باپ، بیٹے کی املاک باہم جدا ہیں اور منافع بھی باہم متباین ہیں۔ کیونکہ تبیین املاک، انقطاع منافع کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی جب ہر ایک کی ملکیت علیحدہ علیحدہ ہے تو ایک کو دوسرے کی ملک سے بغیر شرعی طریقہ کے نفع حاصل کرنے کا حق بھی نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگی کہ باپ، دادا اور اسی طرح کے دوسرے قریب و اقارب کے ساتھ معاملہ کرنے میں کوئی نفع بھی نہ ہوگا اور جب وکیل کا کوئی نفع نہیں ہے تو ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنے میں وکیل مستہم بھی نہ ہوگا اور جب وکیل مطلق ہے اور ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنے میں وکیل

مہتمم بھی نہیں ہے تو ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنے میں کوئی مضائقہ بھی نہ ہوگا۔

ہاں وکیل کا اپنے اس غیر مدیون غلام کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے ذمہ کوئی قرضہ نہ ہو جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وکیل کا اپنے غیر مدیون غلام کے ہاتھ فروخت کرنا خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے۔ کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اس میں دوسرے کا کوئی حق نہیں ہوا۔ پس جب غلام اور غلام کے قبضہ کی تمام چیزیں مولیٰ (وکیل) کی ملک ہیں تو وکیل کا اپنے غلام کے ہاتھ کسی چیز کو فروخت کرنا ایسا ہے جیسا کہ وکیل کا خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل عقد بیع کی دونوں طرفوں یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو جائے گا۔ حالانکہ ایک شخص عقد بیع کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی تفصیل کتاب النکاح کے اول میں گزر چکی ہے۔

اسی طرح وکیل کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مولیٰ کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مکاتب اپنی کمائی میں سے نہ کسی پر تبرع کرنے کا مجاز ہوتا ہے اور نہ اپنے غلام کا نکاح کر سکتا ہے اور جب مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے تو مولیٰ کا یہ حق، حقیقت ملک سے بدل جاتا ہے یعنی کاتب کے بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں مکاتب کو بدستور مولیٰ کا غلام کر دیا جاتا ہے۔ اور جو کچھ اس کے پاس کمائی ہوتی ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہو جاتی ہے۔ بہر حال جب مکاتب کی کمائی میں مولیٰ کا حق ہے تو مولیٰ (وکیل) کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا بھی خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ لہذا وکیل کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو تسلیم ہے کہ توکیل مطلق ہے۔ لیکن تہمت کی جگہیں وکالتوں سے مستثنیٰ ہوتی ہیں یعنی وکیل جس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے سے مہتمم ہوتا ہے۔ مؤکل کی جانب سے اس کے ساتھ معاملہ کرنے کی اس کو اجازت نہیں ہوتی۔

اور مسئلہ مذکورہ میں بھی یہ مقام تہمت کا ہے یعنی باپ دادا کے ساتھ معاملہ کرنے میں وکیل مہتمم ہے۔

ایک تو اس لئے کہ باپ، دادا، اور بیٹے کے درمیان ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔

دوم اس لئے کہ ان کے درمیان منافع باہم متصل ہیں۔ کیونکہ عادتاً باپ، بیٹے کے مال سے اور بیٹا، باپ کے مال سے نفع اٹھاتا ہے۔

پس باپ کا مال من وجہ بیٹے کا مال ہوا اور بیٹے کا مال من وجہ باپ کا مال ہوا۔ اور جب ایسا ہے تو وکیل کا اپنے باپ دادا وغیرہ کے ہاتھ فروخت کرنا من وجہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے۔ لہذا وکیل کا اپنے باپ، دادا وغیرہ کے ہاتھ فروخت کرنا بھی ناجائز ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ عقد اجارہ اور عقد صرف میں بھی یہی اختلاف ہے اور یہی اختلاف عقد سہم میں ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے اجارہ کیسے کسی کو وکیل کیا۔ مثلاً یہ کہہ کہ تو میرا یہ مکان کرایہ پر دے دے یا میرا یہ سونا، سونے کے عوض فروخت کر دے۔ پس اگر وکیل نے اپنے باپ دادا یا ایسے شخص کے ساتھ عقد اجارہ کیا یا عقد صرف یا عقد سہم کیا جس کی گواہی اس کے حق میں جائز نہیں ہے تو صاحبین کے نزدیک یہ عقد جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وکیل بالبیع قلیل و کثیر اور سامان کے ساتھ بیع کر سکتا ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

قال والوکیل بالبیع یحوز بیعہ بالقلیل والکثیر والعرض عند اسی حیثیۃ و قال لا یحوز بیعہ بقصان لا یعاس الناس فیہ ولا یحوز الا بالدرہم والدنانیر لان مطلق الامر یتقید بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات یتقید بمواقعہا والمتعارف البیع بضمن المثل والنقود ولہذا یتقید التوکیل بشراء المحرم والحد والاضحیۃ برمان الحاجة ولان البیع بعس فاحش بیع من وجہ وہبۃ من وجہ و کذا المقایضۃ بیع من وجہ و شراء من وجہ فلا یتناولہ مطلق اسم البیع ولہذا لا یملکہ الاب والوصی ولہ ان التوکیل بالبیع مطلق فحری علی اطلاقہ فی غیر موضع التہمة والبیع بالغیب او بالغیب متعارف عند شدة الحاجة الی التمس والنرم من العین والمسائل مسوعة عنی قول ابی حنیفۃ علی ماہو المروی عنہ وانہ بیع من کل وجہ حتی ان من حلف لا یبیع یحنت بہ غیر ان الاب والوصی لا یملکانه مع انہ بیع لان ولا یتہما بضرہ ولا بضر فہد والمقایضۃ شراء من کل وجہ و بیع من کل وجہ لوجود حد کل واحد مہما

ترجمہ شیخ ابوالحسن قدوریؒ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل بالبیع کا ضمن قلیل، ضمن کثیر اور سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کا ایسے نقصان کے ساتھ بیچنا جس کو لوگ نہ اٹھاتے ہوں جائز نہیں ہے۔ اور دراہم و دنانیر کے عوض کے علاوہ بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ وکالت کا مطلق امر، متعارف کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ کیونکہ تصرفات حاجتیں دور کرنے کیسے ہوتے ہیں۔ ہذا حاجتوں کے مواقع کے ساتھ مقید ہوں گے اور متعارف، بیع ضمن المثل اور بیع بالنقود ہے۔ اور اسی وجہ سے وکلاء، برف اور قربانی کا پورا خریدنے کی توکیل ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوئی۔ اور اس لئے کہ ضمن فاحش کے ساتھ بیع من وجہ بیع ہے اور من وجہ بہ بہت اور اسی طرح سامان کی بیع سامان کے عوض من وجہ بیع ہے۔ اور من وجہ شراء ہے۔ لہذا مطلقاً فقط بیع اس کو شامل نہ ہوگا اور اسی وجہ سے ضمن فاحش کے ساتھ بیع کا باپ اور وصی مالک نہیں ہوتا ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ قلیل بالبیع مطلق ہے۔ پس وہ منافع تہمت کے مدوہ میں اپنے اطلاق پر جاری ہوگی۔ اور ضمن فاحش کے ساتھ یا سامان کے عوض بیع کرنا اس وقت متعارف ہے۔ جب ضمن فاحش حاجت شدید ہو اور اس سامان سے اکتا جانے اور مسائل امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ممنوع ہیں۔ جیسا کہ امام صاحب سے مروی ہے اور ضمن فاحش کے ساتھ بیع کرنا پورے طور پر بیع ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا۔ تو وہ ضمن فاحش کے ساتھ بیع کرنے سے حادث ہو جائے گا مگر یہ کہ باپ اور وصی اس کے مالک نہیں ہیں۔ باوجودیکہ وہ من کل وجہ بیع ہے کیونکہ ان دونوں کی ولایت ظہری ہے اور ضمن فاحش کے ساتھ بیع کرنے میں کوئی نظر نہیں ہے۔ اور سامان کی بیع سامان کے عوض پورے طور پر خریدار بھی ہے اور پورے طور پر بیع بھی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی تعریف موجود ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بالبیع مقرر کیا۔ مثلاً اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ اس غلام کو تھوڑے ضمن کے عوض فروخت کرے۔ یا زیادہ ضمن کے عوض فروخت کرے اور یا کسی سامان مثلاً اناج یا جانور کے عوض فروخت کرے۔

اور صاحبین نے فرمایا کہ وکیل کیسے نہ تو ضمن فاحش کے ساتھ بیچنا جائز ہے اور نہ دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی سامان کے عوض بیچنا جائز

ہے۔ نہیں فاحش یہ ہے کہ جس میں عام طور پر لوگ دھوکا نہ کھاتے ہوں اور جسمیں عام طور پر لوگ دھوکا کھاتے ہوں۔ وہ نہیں یہ ہے۔ پس صاحبین کے نزدیک اس قدر کم دام میں بیچنا جس کے عوض عام لوگ نہ بیچتے ہوں جائز نہیں ہے۔ اہل نہیں یہ یعنی تھوڑے سے نقصان کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کی طرف سے وکیل بالبیع بیچنے کا امر مطلق ہے اور امر مطلق متعارف کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ یعنی جو طریقہ دوسروں میں متعارف ہوتا ہے امر مطلق اسی کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ کیونکہ تصرفات ضرورتوں اور حاجتوں کو دور کرنے کے لیے شروع کیے گئے ہیں اور جب تصرفات ضرورتوں اور حاجتوں کو دور کرنے کے لیے شروع نہیں کیے گئے ہیں تو تصرفات انہیں ضرورتوں کے مواقع کے ساتھ مقید ہوں گے اور متعارف یعنی مروج یہ ہے کہ بیع میں ثمن برابر کا ہو اور بیع، نقد یعنی درابہم ودانہ کے عوض ہو۔ پس مؤکل کا امر مطلق کے ساتھ بیچنے کا امر کرنا متعارف طریقہ پر یعنی ثمن مثل اور نقد کے عوض بیچنے کا امر کرنا ہو تو وکیل کیسے اس امر کے خلاف نہیں فاحش کے ساتھ یا سامان کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا۔ چونکہ تصرفات ضرورتوں کے مواقع کے ساتھ مقید ہوتے ہیں۔ اسلئے اگر کسی شخص نے کسی کو نلکہ یا برف یا قربانی کا جانور خریدنے کا وہیل یا قویہ قہیل ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی۔ یعنی نلکہ خریدنے کی توکیل کی سال کے سرور کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی اور برف خریدنے کی توکیل اسی سال کے رومی کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی اور قربانی کا جانور خریدنے کی توکیل اسی سال کے ایام اشیہ کے ساتھ ہوگی۔ پہلے ایام کے ساتھ مقید ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر وکیل نے ان چیزوں کو سبکدہ سال خرید تو مؤکل کے حکم کی مخالفت کی وجہ سے یہ خرید کی مثال پر لازم نہ ہوگی۔ بلکہ خود وکیل پر لازم ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نہیں فاحش کے ساتھ بیع من وجہ تو بیع ہے مگر من وجہ بیہ ہے۔ کیونکہ جب ایک ہزار روپیہ کی چیز کو پانچ سو روپیہ کے عوض بیچ گیا تو گویا بالغ نے آدھی چیز کو فروخت کیا اور آدھی کو بیہ یا بیہی وجہ ہے کہ اگر مرض وفات میں ہوتا یا بزرگی نہیں فاحش کے ساتھ کوئی چیز فروخت کی تو اس کا اعتبار ثلث مال سے ہوگا۔ یعنی اگر یہی مال کے مال کا ثلث یا ثلث سے کم ہو تو اس بیع و فائدہ ہوگا۔ جائز ہے۔ گوارہ نہیں۔

نہیں فاحش کے ساتھ من وجہ بیع ہے اور من وجہ بیہ ہے۔ اسی کے صغیر کا باپ صغیر کے سامان کو اور میت کا وصی میت کی باقی ماندہ سامان کو نہیں فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیونکہ باپ اور وصی، نابالغ کے سامان کو بیہ کرنے کے مجاز نہیں ہوتے ہیں۔ بہر حال نہیں فاحش کے ساتھ فروخت کرنا من وجہ بیہ ہے اور وکیل بالبیع فروخت کرنے کا وکیل ہوتا ہے نہ کہ بیہ کرنے کا۔ پس جب وکیل بالبیع فروخت کرنے کا وکیل ہوتا ہے اور بیہ کرنے کا وکیل نہیں ہوتا تو فقط بیع، بیع بغین الفاحش کو شامل نہ ہوگا اور وکیل کا نہیں فاحش کے ساتھ فروخت کرنا مؤکل کے حکم کی مخالفت ہوگا اور وکیل کیسے مؤکل کے حکم کی مخالفت چونکہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے نہیں فاحش کے ساتھ وکیل بالبیع کا فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح مقایضہ یعنی سامان کو سامان کے عوض فروخت کرنا من وجہ بیع ہے۔ اور من وجہ ثراء ہے۔ بیع تو اسلئے ہے کہ باع نے اپنے ملک سے سامان خارج کیا ہے اور ثراء اسلئے ہے کہ سامان اس کی ملک میں داخل ہوا ہے۔ پس جب مقایضہ من وجہ بیع ہے اور من وجہ ثراء ہے تو فقط بیع، بیع مقایضہ کو شامل نہ ہوگا۔ اور جب فقط بیع، بیع مقایضہ کو شامل نہیں ہے تو وکیل مقایضہ کے طور پر مؤکل کے سامان کو سامان

کے عوض فروخت کرنا مؤکل کیلئے حکم کی مخالفت ہوگا اور مؤکل کے حکم کی مخالفت چونکہ وکیل کیلئے جائز نہیں ہے۔ اسلئے وکیل کے واسطے مؤکل کے سامان کو سامان کے عوض فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ کے دلیل یہ ہے کہ توکیل بالبیع مطلق ہے۔ یعنی کسی چیز کے ساتھ مقید نہیں ہے اور مطلق موضع تہمت کے ملوہ میں اپنے احداق پر جاری ہوتا ہے۔ ہذا یہاں بھی توکیل بالبیع اپنے احداق پر جاری ہوگی۔ یعنی جس پر بھی بیع کا احداق درست ہوگا یہ توکیل اس کو شامل ہوگی۔ پس غبن فاحش کے ساتھ بیع اور سامان کے عوض بیع بھی ایک گونہ بیع ہے یہ توکیل ان بیوع کو بھی شامل ہوگی۔ اور جب توکیل ان بیوع کو شامل ہے تو غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا اور سامان کے عوض بیع کرنا وکیل کا اپنے مؤکل کی مخالفت کرنا نہیں ہوگا اور جب غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے اور سامان کے عوض بیع کرنے سے مؤکل کے حکم کی مخالفت نہیں ہوتی تو وکیل کیلئے غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور سامان کے عوض بیع کرنا بھی جائز ہوگا۔

والبیع بالغبن او بالغبن متعارف الخ سے صاحبین کی دلیل کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ مطلق متعارف کیساتھ مقید ہوتا ہے لیکن صاحبین کا یہ کہنا کہ بیع میں متعارف یہ ہے کہ ثمن مثل کے عوض ہو اور ثمن (دراہم و دینار) کے عوض ہو غلط ہے کیونکہ اگر ثمن کی شدید ضرورت ہو تو غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا بھی متعارف ہے۔ ان صرح اگر آدمی کسی سامان سے اکتا جائے تو وہ اس کو بہر صورت بیچنا چاہتا ہے خواہ سامان کے عوض ہی کیوں نہ فروخت ہو۔ بہر حال اس صورت میں سامان کے عوض بیچنا بھی متعارف ہے۔

والمسائل ممنوعة الخ سے صاحبین کی طرف سے پیش کردہ استشہاد کا جواب دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کوند، برف اور قربانی کا جو خریدنے کی توکیل حاجت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہونا حضرت امام ابوحنیفہ کے قول کی بناء پر تسلیم نہیں ہے۔ یعنی حضرت امام صاحب کے نزدیک ان چیزوں کی توکیل بھی مطلق ہے۔ زمانہ حاجت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ وکیل ہر زمانہ میں خریدنے کا نیاز ہے پس جب امام صاحب کے نزدیک ان چیزوں کو خریدنے کی توکیل بھی مطلق ہے اور کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے تو ان مسائل کے ذریعہ حضرت امام صاحب کے خلاف استشہاد کرنا کس طرح درست ہوگا۔

وانه یباع من کل وجہ الخ سے صاحبین کی دوسری دلیل کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صاحبین کی یہ بات کہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اور سامان کے عوض بیع من وجہ بیع ہے اور من وجہ بیع نہیں ہے۔ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ دونوں من کل وجہ بیع ہیں۔

اور دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا۔ اور یوں کہا واللہ لا بیع اور پھر اس نے غبن فاحش کے ساتھ کوئی چیز فروخت کی یا سامان کے عوض کوئی چیز فروخت کی تو یہ شخص حانت ہو جاتا ہے۔ پس اگر غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا اور سامان کے عوض فروخت کرنا من کل وجہ بیع نہ ہوتا تو یہ شخص حانت نہ ہوتا۔ اس شخص کا اپنی قسم میں حانت ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں من کل وجہ بیع ہیں اور جب یہ دونوں یعنی غبن فاحش کیساتھ فروخت کرنا اور سامان کے عوض فروخت کرنا باب بیع میں من کل وجہ بیع ہیں تو باب وکالت میں بھی من کل وجہ بیع ہوں گے۔

غیر ان الاب والوصی . . الخ سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ کہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اگر من کل وجہ بیع ہے تو باپ اور وصی کو صغیر کا مال غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار ہونا چاہئے یا نہ؟ یہ اختیار نہیں ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ صغیر پر باپ اور وصی کی وصیت نافذ ہے۔ یعنی صغیر پر وصیت حاصل ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ صغیر پر شہادت دے اور اس کے حق میں غیر نذیش ہو مگر غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے میں باپ اور وصی کی طرف سے چونکہ صغیر کے حق میں وہی شہادت کا منہ نہیں ہوا۔ اس لئے باپ اور وصی کو صغیر کا مال غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کی قطعاً وصیت حاصل نہ ہوگی۔

والصفاۃ شراء من کل واحد الخ سے صاحبین کی دوسری دلیل کے دوسرے جز کا جواب ہے۔ حاصل یہ ہے کہ صاحبین کا یہ فرمانہ کہ متینہ یعنی ماہان کے عوض بیچنا من وجہ بیع ہے اور من وجہ شراء ہے۔ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ من کل وجہ بیع بھی ہے اور من کل وجہ شراء بھی ہے کیونکہ اس پر بیع اور شراء دونوں میں سے ہر ایک کی تریف صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ بیع کہتے ہیں اپنی ملک سے کسی چیز کو نکال کر دینا۔ من چیز کو اپنی ملک میں داخل کرنا۔

اور شراء کہتے ہیں دوسرے کی چیز اپنی ملک میں داخل کرنے سے اپنی ملک سے کسی چیز کو نکالنا۔ بیع مقایضہ پر چونکہ یہ دونوں تشریفیں صادق آتی ہیں۔ اس لئے بیع مقایضہ من کل وجہ بیع بھی ہے اور من کل وجہ شراء بھی ہے۔

اور جب بیع مقایضہ من کل وجہ بیع ہے تو دلیل با بیع کو موکل کی طرف سے بیع مقایضہ کرنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ اور جب دلیل با بیع و بیع مقایضہ کرنے کا حق ہے تو وکیل با بیع کیلئے موکل کے مال کو ماہان کے عوض فروخت کرنا بھی جائز ہوگا۔

وکیل بالشراء کا مثل قیمت کیساتھ اور اتنے ثمن کے ساتھ جس کے مثل لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں عقد کرنا جائز ہے

قال والوكيل بالشراء بحوز عقده بمنل القيمة وريادة يتغابن الناس في مثلها ولا يجوز بما لا يتغابن الناس في مثله لان التهمة فيه متحققة فلعلة اشراه لنفسه فاداهم يوافق الحق بعيره على مامر حتى لو كان وكيلا بسر شئ بعينه قالوا يفد على الأمر لانه لا يملك شراؤه لنفسه وكذا الوكيل بالسكاح اذا زوجه امرأة ساكثر من مهر مئيت حمار عسده لانه لا بد من الاضافة الى المؤكل في العقد فلا تنمکن هذه التهمة ولا كذا لك والوكيل بالشراء لانه يطلق العقد

ترجمہ وروکیل بالشراء کا مثل قیمت کے عوض اور ایسی زیادتی کے عوض جس کے مثل میں لوگ دھوکہ کھا جاتے ہوں عقد کرنا جائز ہے۔ اور ایسی زیادتی کے عوض جس کے مثل میں لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں جائز نہیں ہے۔ سنے کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنے میں بہت متحقق ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ وکیل نے اس کو اپنے واسطے خریدا ہو۔ مگر جب اسے موافق نہ ہوئی تو اس نے اس کو دوسرے کے ذمہ ڈال دیا۔ چنانچہ سابق میں گذر چکا ہے۔ حتی کہ اگر شئی معین خریدنے کا دلیل ہو تو مشائخ نے کہا کہ اس کو موکل پر نافذ کیا جائے گا۔ کیونکہ وکیل نے اس کو اپنے واسطے خریدنے کا مالک نہیں کیا ہے۔ اسی طرح وکیل بانکاح نے جب مہر مثل سے زیادہ کے عوض کسی عورت کے ساتھ اپنے

مواقل کا نام یا تو مامونہ کے نزدیک جائز ہے اس لئے کہ عقد نکاح میں مواقل کی صرف بہت کرنا نہ وری ہے۔ ہذا یہ تہمت ممکن نہ ہوگی۔ اور وہاں ہاشم اسی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عقد شراہ و مطلق رہتا ہے۔

تشریح صورت مسد یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل کیا۔ مثلاً یہ کہا کہ میرے لئے ایک خادم خرید کر لے۔ اس میں ہاشم ایسے مثل قیمت کے عوض یعنی اس قدر ثمن کے عوض جو قیمت کے برابر ہو خریدنا جائز ہے۔ اور نہیں یہ کہ زیادتی سے بات خریدنا بھی جائز ہے۔ بات نہیں فاحش کی زیادتی سے۔ ساتھ خریدنا جائز ہے۔ یعنی ثمن یہ کہ ساتھ خریدنے کی صورت میں خریداری مواقل پر لازم ہوگی اور ثمن فاحش کے ساتھ خریدنے کی صورت میں خریداری وکیل پر لازم ہوگی۔ مگر یہ ضمنی وقت سے پہلے اس سے پہلے اس خرید کر لے چیز کی کوئی قیمت معلوم نہ ہو۔ میں اگر قیمت معلوم ہو تو وکیل ایسے نہ ثمن فاحش کے ساتھ خریدنا جائز ہے اور نہ ثمن یہ کہ ساتھ خریدنا جائز ہے۔ بہر حال قیمت معلوم نہ ہونے کی صورت میں ثمن فاحش کے ساتھ خریدنا جائز ہے اس لئے کہ اس میں قیمت متعلق ہے۔ اس طور پر کہ وکیل نے اس چیز کو اپنے لئے خرید لیا مگر جب اس میں خسارہ محسوس ہوا تو اس کو مواقل پر اس کا یہ ثمن یہ کہ اس سے اس نے یہ چیز مواقل کے لئے خرید کی ہے۔ اور یہی قیمت کی صورت میں عقد وکیل پر نافذ ہوتا ہے نہ کہ مواقل پر۔ یہ بات یہ کہ ثمن فاحش کے ساتھ عقد شراہ و وکیل ایسے جائز ہے اس لئے کہ ہاشم ہاشم کے خریداری یہ خریداری مواقل کے لئے ہے۔

دوسرا مشابہ ہے کہ اگر کوئی شخص شی معین خریدنے کا وکیل ہو اور اس نے اس شی معین کو ثمن فاحش کے ساتھ خرید لیا۔ اس مواقل پر نافذ ہونے کا وکیل پر نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل کو ثمن نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ وکیل اس شی کو اپنے لئے خرید لے گا یا نہیں جاتا ہے۔ پس اس صورت میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکتا کہ وکیل نے اپنے لئے خرید لیا تھا چہ خیار و وجہ کے مواقل کے لئے منسوب۔ یہ بہر حال جب اس صورت میں وکیل ہاشم کو ثمن نہیں لے گا اس صورت میں ثمن فاحش کے ساتھ خریداری جائز ہے۔

۱۔ ثانی مواقل پر لازم اور نافذ ہونے کی صورت میں ہاشم ہاشم کے ساتھ اپنے مواقل کا نام ہر مثل سے زائد کے عوض یا تہمت مامونہ کے ساتھ یا تہمت ہاشم کے ساتھ۔ اس لئے کہ عقد نکاح میں نکاح کی بہت مواقل کی صرف کرنا نہ وری ہے۔ ہذا اس قیمت کی کوئی نجات نہیں ہے۔ وکیل نے اپنے ساتھ نکاح کیا ہو اور چہ مواقل پر واجب ہو اس سے برخلاف وکیل ہاشم کے ساتھ عقد شراہ و مطلق رہتا ہے۔ چہاں چہ اسے منسوب جاتا ہے اور صورت لعل نہیں جاتا ہے یعنی وکیل ہاشم پر عقد شراہ و مواقل کی صرف منسوب کرنا نہ وری نہیں ہے۔ ہذا اس وقت ہی رہتا ہے۔ ہذا یہ تہمت ممکن ہو سکتی ہے کہ اس نے اپنے لئے خریداری کی ہے۔ چہ جب خسارہ معلوم ہو۔ اس مواقل کے منسوب کیا ہو۔ پس اس فوق کی وجہ سے وکیل ہاشم کے ساتھ مواقل کا نام کرنا جائز ہے۔ ہاشم ہاشم کے ساتھ ثمن فاحش کے ساتھ خریداری کرنا جائز نہیں ہے۔

ثمن فاحش کی تعریف

فل و لدی لا یعدن الدس فیہ ما لایدحی سحت نقوبہ المقومین و فیل فی العروص وہ سہ و فی لحیوب
دہ ردہ و فی العفرات دہ دوار دہ لال لصرث یکنو و حودہ فی الاول و یقل فی الاحیر و ینوسط فی
الاولی و کثرة الثمن لقلۃ التصرف

ترجمہ اور وہ خسارہ جس کو لوگ نہیں اٹھاتے ہیں وہ ہے جو اندازہ لگانے والوں کے اندازے کے تحت داخل نہ ہو۔ اور کہا گیا کہ سامان میں دس کی چیز ساڑھے دس میں ہو اور جانوروں میں دس کا چارہ گیارہ کا ہو اور زمین وغیرہ، غیر منقول جائیداد میں اس کے بارہ ہوں۔ کیونکہ تصرف کا وجود اول میں زیادہ ہے اور اخیر میں کم ہے اور اوسط میں درمیانی ہے اور غبن کی زیادتی قلت تصرف کی وجہ سے ہوتی ہے۔

تشریح صاحب قدری نے لا یتعاسن الناس فیہ سے غبن فی حش کو تعبیر کیا ہے اور غبن فی حش کی تعریف ہے۔ غبن فی حش یہ خسارہ کا نام ہے جو ماہرین تجارت کے اندازے میں داخل نہ ہو یعنی جو تجارت کے مالک ہیں ان میں سے کوئی شخص اس قدر ہاں۔ غش اندازہ نہ کرے۔ بہر حال جب لا یتعاسن الناس فیہ غبن فی حش ہے تو اس کا مقابل ما یتعاسن الناس فیہ غبن یہہ کا ہے۔

غبن فی حش کی تعریف ما لا یدخل تحت تقویہ المقومین ہے تو غبن سیر کی تعریف ما یدخل تحت تقویہ المقومین ہوگی۔ یعنی ایسا خسارہ جو ماہرین تجارت کے اندازے میں نہ آئے اور وہ غبن سیر ہے۔

مصنف قدری کا ظاہر کلام و قیل فی العوض دہ نیم الخ اس پر دل ہے کہ یہ غبن فی حش تفسیر سے یقین سامان میں غبن فی حش یہ ہے کہ دس درہم کی چیز ساڑھے دس درہم میں ہو جانوروں میں غبن فی حش یہ ہے کہ دس درہم کا جانور یا درہم میں ہو اور غیر منقولہ جائیداد زمین، مکان وغیرہ میں غبن فی حش یہ ہے کہ دس درہم کی زمین بارہ درہم میں ہو۔ مگر صاحب فتح القدیر نے کہا کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ یہ غبن سیر کی تفسیر ہے۔ کیونکہ یہ بات جمہور فقہاء اور عامۃ امشخ کے ذکر مراد بیان کے مطابق ہے۔ اور یہی صاحب نہا یہ نے تحریر فرمایا ہے۔ پس غبن اگر مذکورہ مقدار کے مطابق ہو تو وہ غبن سیر کہلائے گا۔ اور عقد ثبوتی پر لازم اور نفاذ ہوگا اور اس مقدار سے زائد ہو تو وہ غبن فاحش کہلائے گا۔ اور عقد شراء وکیل پر لازم اور نفاذ ہوگا۔

دلیل اس کی دلیل کہ مذکورہ مقدار غبن سیر اور اس سے زائد غبن فاحش ہے یہ ہے کہ غبن اس وقت زیادہ ہوتا ہے جب آدمی کو تجرہ کم ہو اور جب تجرہ زیادہ ہو غبن کم ہوتا ہے اور تجرہ کی قلت اور کثرت تصرف کی قلت اور کثرت سے ہوتی ہے۔ یعنی تصرف اور وقوع تجارت کی زیادتی سے تجرہ زیادہ ہوگا۔ اور تصرف اور وقوع تجارت کی کمی سے تجرہ کم ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ سامان میں تجارت کا وقوع زیادہ ہوتا ہے اور زمین وغیرہ غیر منقولہ جائیداد میں تجارت کا وقوع کم ہوتا ہے۔ اور جانوروں میں تجارت کا وقوع اوسط درجہ کا ہوتا ہے۔ پھر چونکہ دس درہم ایسا نصب ہے جس کے سرقہ سے قطع یہ ہو جاتا ہے۔ اسلئے غبن سیر کی تفسیر میں دس درہم واصل قرار دیا گیا ہے۔ اور ایک درہم ایسا مال ہے جس کی وجہ سے انسان کو قید خانہ میں ڈال دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تنگی و ربخل کے مواقع (تجارت میں ایک درہم کے ساتھ چشم پوشی نہیں کی جاتی ہے۔ یعنی بائع ثمن ٹھہر جانے کے بعد ایک درہم چھوڑنے کا روادار نہیں ہوتا ہے ورنہ ہی مشتری ایک درہم زائد دینے کا روادار ہوتا ہے۔

بہر حال جب ایسا ہے تو سامان جس میں تجارت کا وقوع کثیر ہے اس میں ایک درہم کو غبن سیر نہیں سمجھا جائے گا۔ ہاں نصف درہم پہنچے اس درجہ اہم نہیں ہے۔ اسلئے سامان کی تجارت میں نصف درہم غبن سیر شمار ہوگا اور جانوروں کی تجارت چونکہ سامان کی تجارت کے وقوع سے کم ہے۔ اسلئے جانوروں کی تجارت میں نصف درہم کا دو چند یعنی ایک درہم غبن سیر شمار ہوگا۔ اور زمین وغیرہ کی تجارت کا وقوع چونکہ جانوروں کی تجارت کے وقوع سے بھی کم ہے۔ اسلئے زمین کی تجارت میں ایک درہم کا دو چند یعنی دو درہم غبن سیر شمار ہوں گے۔

یونکہ آدھے غلام کو آدھے ثمن کے عوض بیچنے اور آدھے غلام کو روک لینے میں مؤکل کا زیادہ نفع ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ پورے غلام آدھے ثمن کے عوض فروخت کیا جائے۔ اسلئے کہ پہلی صورت میں مؤکل کو نصف ثمن بھی حاصل ہوگا اور آدھا غلام بھی اسکے پاس رہے گا اور دوسری صورت میں نصف ثمن تو حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر غلام کا کوئی حصہ اس کے پاس باقی نہیں رہتا۔ لہذا پہلی صورت مؤکل کیلئے انفع (زیادہ نفع بخش) ہوگی اور دوسری صورت غیر نفع ہوگی۔ پس جب غیر نفع صورت (پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض) میں بیع جائز ہے تو انفع صورت (نصف ثمن کے عوض) میں بیع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔

لیکن اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا اسلئے جائز ہے کہ یہ بیع عیب شرکت کو متضمن نہیں ہے اور نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا اسلئے ناجائز ہے کہ اس میں عیب شرکت ہے یعنی غلام میں مؤکل اور مشتری دونوں شریک ہو جائیں گے۔ حالانکہ شرکت عیب ہے پس نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں چونکہ عیب شرکت ہے۔ اسلئے یہ بیع وکیل کی طرف سے اپنے مؤکل کی مخالفت الی شرع ہے اور وکیل کیلئے اپنے مؤکل کی مخالفت الی شرع چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے وکیل کی یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اور اس کا نفاذ مؤکل پر نہ ہوگا۔ اور پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں چونکہ عیب شرکت نہیں پایا جاتا۔ اسلئے اس بیع میں مؤکل کی مخالفت الی شرع بھی نہ آئے گی اور جب اس بیع میں مؤکل کی مخالفت الی شرع لازم نہیں آتی تو یہ بیع بھی جائز ہوگی اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آدھے غلام کو آدھے ثمن کے عوض فروخت کرنے میں اگرچہ عیب شرکت لازم آتا ہے۔ اور پورے غلام کو آدھے ثمن کے عوض فروخت کرنے میں عیب شرکت لازم نہیں ہے۔ مگر پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں مؤکل کا نقصان زیادہ ہے اور آدھے غلام کو آدھے ثمن کے عوض بیچنا یعنی زیادہ نقصان برداشت کرنا جائز ہے۔ تو نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا یعنی کم نقصان برداشت کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

یہ خیال رہے کہ پورے غلام کو آدھے ثمن کے عوض بیچنا صرف امام صاحب کے نزدیک جائز ہے۔ اسی وجہ سے بجوز عمدہ کہا گیا ہے ورنہ صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے یونکہ پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں عین فاحش ہے اور عین فاحش کے ساتھ بیچنا صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کا اپنے غلام کو فروخت کرنے کا وکیل کرنا مطلق ہے جیسا کہ امام صاحب کی دلیل میں مذکور ہے۔ ان اللفظ مطلق اور مطلق متعارف کی طرف راجح ہوتا ہے۔ یعنی مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے اور آدھے غلام کو فروخت کرنا غیر متعارف ہے۔ بہر حال جب تو وکیل بیع العبد مطلق ہے اور مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے اور آدھے غلام کو فروخت کرنا غیر متعارف ہے تو یہ تو وکیل آدھے غلام کے فروخت کرنے کو شامل نہ ہوگی۔ اور جب یہ تو وکیل آدھے غلام کو فروخت کرنے کو شامل نہیں ہے تو وکیل کا آدھے غلام کو فروخت کرنا، مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنا ہوگا اور وکیل کا اپنے مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنا چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے وکیل کا آدھے غلام کو فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آدھا غلام فروخت کرنے کی صورت میں مؤکل اور مشتری چونکہ دونوں غلام میں شریک ہو جائیں گے اور شرکت عیب ہے اسلئے اس شرکت کی وجہ سے مؤکل کو ضرر ہوگا۔ اور وکیل ایسا قصہ کرنے کا ہرگز مجاز نہیں ہوتا۔ جس میں مؤکل کو ضرر لاحق ہوتا ہو۔ پس جب اس قصہ میں یعنی آدھا غلام فروخت کرنے میں مؤکل کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وکیل آدھا غلام فروخت کرنے کا

اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا پورے یا آدھے کو فروخت کرنے کی قید نہیں لگائی وکیل آدھا غلام فروخت کرے تو کیا حکم ہے

قال واذا وکله بیع عبد له فباع نصفه جاز عبد ابی حنیفۃ لان اللفظ مطلق من قید الافتراق والاجتماع
الاتری انه لو باع الكل بثمان الصف يجوز عده فاذا باع الصف به اولی و قال لا يجوز لانه غیر متعارف
ولما فيه من ضرر الشریکۃ الا ان یبیع النصف الآخر قبل ان یختصم الا ان یبیع الصف قد یقع وسیلۃ الی
الامثال بان لا یجد من یشتریه جملة فیحتاج الی ان یفرق فاذا باع الباقي قبل نقض البیع الاول تبین انه
وقع وسیلۃ واذا لم یبیع ظہر انه لم یقع وسیلۃ فلا یجوز وهذا استحسن عدهما

ترجمہ اور جب اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا۔ پس وکیل نے آدھا غلام فروخت کیا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسلئے کہ
لفظ کل یا بعض کی قید سے مطلق ہے یا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے پورے غلام کو نصف عوض فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک
جائز ہے۔ پس جب نصف ثمن کے عوض نصف غلام بیچا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ متعارف نہیں
ہے اور اس وجہ سے کہ اس میں شریکت کا ضرر ہے۔ مگر یہ کہ نصف آخر کو وکیل اور مؤکل کے مختصرت سے پہلے فروخت کر دے۔ اسلئے نصف
فروخت کرنا کبھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وکیل کو ایسا شخص مل جائے جو پورے غلام کو یکبارگی خریدے پس
وہ متفرق کر کے فروخت کرنے کا محتاج ہوگا۔ پس جب نصف اول کی بیع نوٹنے سے پہلے باقی نصف کو فروخت کر دیا تو ظاہر ہو گیا کہ
نصف اول فروخت کرنا تعمیل حکم کا ذریعہ واقع ہوا تھا اور جب وکیل نے باقی نصف فروخت نہیں کیا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ تعمیل حکم کے ذریعہ
واقع نہیں ہوا تھا۔ لہذا جائز نہ ہوگا اور یہ صاحبین کے نزدیک استحسن ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا۔ اور پورے یا آدھے کو فروخت
کرنے کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ پس وکیل نے آدھا غلام فروخت کر دیا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور اس
کا نفاذ مؤکل پر ہوگا۔

اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ بیع جائز نہیں ہے یعنی اس بیع کا نفاذ مؤکل پر نہیں ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کا کلام یعنی غلام فروخت کرنے کا حکم مطلق ہے نہ اس میں پورے غلام کی قید ہے اور
نہ آدھے غلام کی قید ہے اور المطلق یجری علی اطلاقہ کے تحت مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ ہذا اس اطلاق کے پیش نظر
وکیل پورے غلام کو بیچنے کا بھی مجاز ہے۔ اور آدھے غلام کو بیچنے کا بھی مجاز ہے۔ اور جب وکیل آدھے غلام کو فروخت کرنے کا مجاز ہے تو
اس کا آدھے غلام کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کا نفاذ مؤکل پر ہوگا۔

اس دلیل کو مزید واضح کرنے کیلئے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر مقدمہ وکیل پورے غلام کو نصف ثمن کے بقدر کے عوض فروخت کر
دے۔ مثلاً ایک ہزار روپیہ کے غلام کو پانچ سو روپیہ کے عوض فروخت کر دے تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ پس جب امام
صاحب کے نزدیک پورے غلام کو نصف ثمن کے بقدر کے عوض بیچنا جائز ہے تو آدھے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

التهمة على مامر واحر ان الامر بالبيع يصادف ملكه فيصح فيعتبر فيه اطلاقه والامر بالشراء صادف منك الغير فلم يصح فلم يعتبر فيه التقيد والاطلاق

ترجمہ اور اگر اس کو ایک غلام خریدنے کا وکیل سیالپس وکیل نے آدھا غلام خریدنا تو یہ خریداری موقوف رہے گی۔ پھر اگر وکیل نے باقی غلام بھی خرید لیا ہو تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی کیونکہ غلام کے ایک حصہ کا خریدنا کبھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوتا ہے بایں طور کہ وہ غلام ایک جماعت کے درمیان موروث ہو تو وکیل اس کو حصہ حصہ کر کے خریدنے کا محتاج نہ ہوگا۔ پس جب وکیل نے باقی غلام کو مؤکل کے بیع رد کرنے سے پہلے خرید لیا تو ظاہر ہو گیا کہ آدھے غلام کو خریدنا ذریعہ واقع ہوا تھا۔ لہذا مؤکل پر (یہ بیع) نافذ ہوگی اور یہ حکم بالاتفاق ہے اور امام ابوحنیفہ کے قول کی بناء پر فرق یہ ہے کہ شراء کی صورت میں تہمت متحقق ہوتی ہے۔ چنانچہ گذر چکا ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ امر بالبیع، مؤکل کی ملک کو پالیتا ہے۔ لہذا صحیح ہوگا اور اس میں حکم کا مطلق ہونا معتبر ہوگا۔ اور امر بالشراء نے غیر کی ملک کو پایا ہے۔ لہذا یہ حکم صحیح نہ ہوگا۔ اور اس میں تقیید اور اطلاق معتبر نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو غلام خریدنے کا وکیل کیا۔ پس وکیل نے آدھا غلام خریدنا تو یہ خریداری بالاتفاق موقوف رہے گی۔ یعنی اگر وکیل نے غلام کا باقی حصہ بھی خرید لیا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی اور اگر غلام کا باقی حصہ نہیں خریدا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔

دلیل یہ ہے کہ غلام کے ایک حصہ کو خریدنا کبھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک غلام چند آدمیوں کو میراث میں ملا ہو تو وہ چند آدمی اس غلام کے مالک ہوں گے۔

اب اگر وکیل اس غلام کو خریدنا چاہتا ہے تو وکیل کو حصہ حصہ کر کے تمام مالکوں سے خریدنا پڑے گا۔ بہر حال جب وکیل نے مؤکل کے آدھے غلام کی بیع رد کرنے سے پہلے غلام کا باقی حصہ بھی خرید لیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اول کا خریدنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوا تھا اور پہلے نذر چکا ہے کہ جس صورت میں آدھے غلام کا بیع مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوتا ہے، اس صورت میں بیع کا غرض مؤکل پر ہوتا ہے، لہذا شراء کی صورت میں بھی جب نصف اول کا خریدنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہو تو یہ شراء مؤکل پر نافذ ہوگی۔ کیونکہ یہ ایسا ہو گیا گویا وکیل نے پورا غلام خریدا ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا اس بات پر کہ نصف اول کی شراء موقوف ہے۔ امام صاحب اور صاحبین تینوں متفق ہیں۔ لیکن امام صاحب کے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ امام صاحب نے اوپر والے مسئلہ بیع میں نصف غلام کی بیع کو بغیر توقف کے جائز قرار دیا ہے۔ اور یہاں مسئلہ شراء میں نصف غلام کی شراء کو موقوف رکھا ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان وجہ فرق کیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس کے جواب میں دو وجہیں فرق ذکر کی ہیں۔

پہلی وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ شراء میں وکیل کے حق میں تہمت متحقق ہے۔ اس طور پر کہ وکیل نے نصف غلام اپنے واسطے خریدا ہو۔ مگر جب اس میں خسارہ محسوس ہوا ہو تو اس خریداری کو مؤکل کے ذمہ ڈال دیا ہو پس اس تہمت کی وجہ سے نصف غلام کی خریداری کو موقوف رکھا گیا اور کہا گیا کہ اگر وکیل نے باقی غلام کو بھی خرید لیا تو یہ خریداری مؤکل پر نافذ ہو جائے گی اور اگر نہ خریدنا تو نافذ نہ ہوگی۔ لیکن مسئلہ بیع

میں یہ تہمت متحقق نہیں ہے۔ اسلئے نصف غلام کی بیع مؤکل ہی کیسے ہو سکتی ہے وکیل کیلئے نہیں۔ پس اس فرق کی وجہ سے مسئلہ بیع میں نصف غلام کی بیع کو بغیر توقف کے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور مسئلہ شراء میں نصف غلام کی شراء کو موقوف رکھا گیا ہے۔

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ وکیل بالبیع کی صورت میں مؤکل کا امر بالبیع مؤکل کی ملک سے ملتی ہوا ہے۔ یعنی مؤکل نے اپنی مملوکہ چیز فروخت کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور مؤکل کو چونکہ اپنی ملک پر ولایت حاصل ہے۔ اسلئے اس کا امر بالبیع درست ہوگا اور جب مؤکل کا امر بالبیع درست ہے تو اس میں اطلاق امر معتبر ہوگا۔ اور جب مؤکل کے امر بالبیع میں اطلاق معتبر ہے تو وکیل پورے غلام کو فروخت کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔ اور دھڑے غلام کو فروخت کرنے کا بھی مجاز ہوگا اور جب وکیل آدھے غلام کو فروخت کرنے کا مجاز ہے تو اس کا آدھا غلام فروخت کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور توکیل بالشراء کی صورت میں مؤکل کا امر غیر کی ملک کے ساتھ ملاتی ہوا ہے یعنی مؤکل نے جس چیز کے خریدنے کا حکم کیا ہے، وہ چیز مؤکل کی ملک نہیں ہے بلکہ بائع کی ملک ہے اور غیر کی ملک خریدنے کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے محض ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے۔ پس جب امر بالشراء صحیح نہیں ہے تو اس میں اطلاق یا تنقید معتبر نہ ہوگی۔ بلکہ عرف معتبر ہوگا۔ اور عرف یہ ہے کہ پورا غلام خریداجائے۔ ہذا غلام خریدنے کا حکم کرنا عرف کے پیش نظر پورا غلام خریدنے کا امر کرنا ہوگا اور جب ایسا ہے تو وکیل جس صورت میں پورا غلام خریدے گا (خواہ ایک باری خواہ متفرق کر کے) اس صورت میں یہ خریداری چونکہ مؤکل کے حکم کے مطابق ہے۔ اسلئے مؤکل پر لازم ہوگی اور جس صورت میں آدھا غلام خریدے گا اس صورت میں مؤکل کے حکم کی موافقت نہ ہونے کی وجہ سے مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

ایک شخص نے کسی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا وکیل نے اسکو بیچ دیا ثمن پر قبضہ کیا یا نہیں کیا پھر غلام کو ایسے عیب کی وجہ جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا مشتری نے قضاء قاضی سے وکیل کی طرف واپس کیا تو وکیل مؤکل کو واپس کر سکتا ہے یا نہیں

قال ومن امر رجلا بیع عبده فباعه و قبض الثمن اولم یقبض فردہ مشتری علیہ بعیب لا یحدث مثله بقضاء القاضی بینہ او باباء یمین او باقرارہ فانہ یردہ علی الامر لان القاضی یتقن بحدوث العیب فی ید البائع فلم یکن قضاؤه مستندا الی هذه المحج و تاویل اشتراطها فی الكتاب ان القاضی یعلم انه لا یحدث مثله فی مدة شهر مثلاً لکنہ اشتبه علیہ تاریخ البیع فیحتاج الی هذه المحج لظهور التاریخ او کان عیبا لا یعرفہ الا النساء او الاطباء وقولهن و قول الطیب حجة فی توجه الخصومة لافی الرد فیفتقر البیہا فی الرد حتی لو کان القاضی عاین البیع والعیب ظاہر لا یحتاج الی شیء منها وهو رد علی المؤکل فلا یحتاج الوکیل الی رد وخصومة

ترجمہ اور اگر ایک شخص نے کسی آدمی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا۔ پس وکیل نے اس کو بیچ دیا اور ثمن پر قبضہ کیا یا قبضہ نہیں کیا۔ پھر اس غلام کو ایسے عیب کی وجہ سے جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ مشتری نے قضاء قاضی کے ساتھ وکیل کی طرف واپس کیا (قاضی کا یہ فیصلہ) بینہ کی وجہ سے ہو یا قسم کا انکار کرنے کی وجہ سے یا وکیل کے اقرار کی وجہ سے ہو تو وکیل اس غلام کو مؤکل کی طرف واپس کر سکتا

ہے۔ اسلئے کہ قاضی کو بائع کے قبضہ میں عیب پیدا ہونے کا یقین ہے۔ لہذا قاضی کا فیصلہ ان جہتوں کی طرف منسوب نہ ہوگا اور کتاب میں ان جہتوں کے شرط لگانے کی تاویل یہ ہے کہ قاضی کو علم ہے کہ اس طرح کا عیب مثلاً ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا ہے یمن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوئی تو وہ تاریخ ظاہر ہونے کے واسطے ان جہتوں کی طرف متوجہ ہوگا۔ یا ایسا عیب تھا جس کو صرف عورتیں اور طبیب ہی پہچانتے ہیں۔ اور عورتوں اور طبیب کا قول جھگڑا متوجہ ہونے میں حجت ہے اور بائع کی طرف واپس کرنے میں حجت نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی نے بیع کا مشاہدہ کیا ہو اور عیب ظاہر ہو تو قاضی ان میں سے کسی حجت کا محتاج نہیں ہوگا۔ اور یہی مؤکل پر واپسی ہے۔ پس وکیل واپس کرنے اور خصومت کرنے کا محتاج نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل یا وکیل نے اس غلام کو فروخت کر دیا اور مشتری کے حوالہ کر دیا، وکیل نے دشمن قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں اگر مشتری نے اس غلام کو وکیل کی طرف ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس عیب کے مثل مشتری کی قبضہ میں پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ مثلاً غلام کے ہاتھ میں زائید انگلی کا ہونا، یا ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس کے مثل اس مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا ہے جو مدت مشتری کے قبضہ کی ہے اور مشتری کا اس معیب غلام کو واپس کرنا قاضی کے حکم سے ہوا ہو اور قاضی کا یہ حکم مشتری کے پیش کردہ بینہ کی وجہ سے ہو یا بینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں وکیل کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے ہو۔ یا بینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں وکیل کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے ہو یا وکیل کے عیب کا اقرار کرنے کی وجہ سے ہو تینوں صورتوں میں وکیل اس معیب غلام کو بغیر خصومت کے مؤکل کی طرف واپس کر سکتا ہے۔ یعنی وکیل اس معیب غلام کو مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے خصومت اور قضائے قاضی کا محتاج نہ ہوگا کیونکہ قبضہ قاضی کی وجہ سے مشتری کا غلام کو وکیل کی طرف واپس کرنا یہی مؤکل کی طرف واپس کرنا ہے، مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے عیب و خصومت اور جھگڑے کی ضرورت نہیں ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام چونکہ اس عیب کے بارے میں ہے جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ اسلئے قاضی کو پورے طور پر یقین ہے کہ یہ عیب بائع کے قبضہ میں موجود تھا اور جب قاضی کو بائع کے قبضہ میں مذکورہ عیب کے ہونے کا یقین ہے تو قاضی اپنے علم و یقین کی روشنی میں اس معیب غلام کو بائع کی طرف واپس کرنے کا فیصلہ کر سکتا ہے اور اس فیصلہ کے تحت غلام کی واپسی جس طرح وکیل کی طرف ہوگی۔ اسی طرح مؤکل کی طرف بھی ہوگی۔

اعتراض لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب عیب ایسا ہے جس کے مثل مشتری کے قبضہ میں پیدا نہیں ہو سکتا ہے تو پھر قاضی کے فیصلہ کو مذکورہ جہتوں یعنی بینہ وغیرہ پر کمیوں موقوف رکھا گیا ہے۔ قاضی اپنے علم و یقین کی وجہ سے بغیر ان جہتوں کے بھی فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔

جواب صاحب ہدایہ نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا فلم یکن قضاؤہ مستنداً الیٰ ہذہ الحجاج الخ یعنی قاضی کا معیب غلام کو واپس کرنے کا فیصلہ ان جہتوں پر موقوف نہیں ہے، یہاں عبارت میں اگر فلم یکن کی جگہ ولم یکن یعنی فانی جہد واد ہوتا تو عبارت زیادہ واضح ہو جاتی۔

سوال لیکن اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ جب قاضی کو اس بات کا یقین ہے کہ یہ عیب بائع کے قبضہ میں تھا اور مشتری کے قبضہ میں آکر پیدا نہیں ہوا ہے اور قاضی کا فیصلہ مذکورہ جہتوں پر موقوف نہیں ہے تو متن (جامع صغیر) میں ان جہتوں کو ذکر کرنے اور ان کی شرط لگانے سے کیا فائدہ ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو یہ بات تو معلوم ہے کہ اس طرح کا عیب مثلاً ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن قاضی بیع کی تاریخ مشتبہ ہو گئی کہ بیع کب منعقد ہوئی تھی کیونکہ بیع اگر دو چار ماہ پہلے منعقد ہوئی ہو تو یہ عیب مشتری کے قبضہ میں پیدا شدہ ہو سکتا ہے اور اس عیب کی وجہ سے مشتری غلام کو واپس کرنے کا مجب نہیں ہوگا۔ اور اگر بیع کو منعقد ہوئے ایک ماہ کا عرصہ بھی نہیں گزرا تو یہ عیب بیع کے قبضہ میں پیدا شدہ ہوگا۔ اور مشتری اس عیب کی وجہ سے غلام واپس کرنے کا مجب ہوگا۔ پس مشتری بیع کی تاریخ متعین کرنے کیلئے مذکورہ تین حجتوں میں سے ایک حجت کا محتاج ہوگا۔ یعنی یا تو مشتری اس بات پر بینہ پیش کرے کہ بیع کے انعقاد پر زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے۔ لہذا یہ عیب بائع کے قبضہ میں پیدا شدہ ہے اور یا بائع قسم کھانے سے انکار کرے اور یا بائع (وکیل) اس عیب کا اقرار کرے۔ پس ورنہ بیع کی تاریخ ظاہر کرنے کیلئے ان حجتوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلئے جامع صغیر میں ان حجتوں کا شرط ہونا ذکر کر دیا گیا۔

وسرا جواب یہ ہے کہ بعض مرتبہ وہ عیب جس کی وجہ سے مشتری بیع کو واپس کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ ایسا ہوتا ہے جس کو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں۔ مثلاً بیع باندی ہو اور اس کی شرمگاہ میں کوئی بیماری ہو نا وہ عیب ایسا ہو جس کو صرف طبیب و گک جانتے ہیں۔ مثلاً رانی کھانسی، اور عورتوں اور طبیب کا قول اس بارے میں تو حجت ہو سکتا ہے کہ مشتری اپنے بائع کے ساتھ خصوصت اور جھگڑا کرے۔ لیکن عورتوں اور طبیب کے قول کی وجہ سے بیع، بائع کی طرف واپس نہیں کی جاسکتی ہے۔ لہذا بیع واپس کرنے کیلئے مذکورہ حجتوں کی ضرورت پیش آئے گی۔ اسی وجہ سے جامع صغیر میں مذکورہ حجتوں کا شرط ہونا ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اگر قاضی نے بیع کا مشاہدہ کیا۔ یعنی بیع کا انعقاد اس کے سامنے ہوا اور اس کو اس کی تاریخ بھی معلوم ہے اور عیب بالکل ظاہر ہے تو اس صورت میں قاضی مذکورہ حجتوں میں سے کسی حجت کا محتاج نہ ہوگا۔ بلکہ کسی حجت کے بغیر غلام واپس کرنے کا فیصلہ صادر کر دے گا۔ اور قاضی کے اس فیصلہ کی وجہ سے مشتری کا وکیل کی طرف غلام واپس کرنا یہی موکل کی طرف واپس کرنا ہوگا۔ یعنی وکیل اپنے موکل کے ساتھ نہ کسی خصوصت کا محتاج ہوگا اور نہ غلام و موکل کی طرف واپس کرنے ہی سے غلام و موکل کی طرف واپس ہو جائے گا۔

اعتراض یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب وکیل نے عیب کا اقرار کیا تو اس صورت میں قضائے قاضی کی کیا ضرورت ہے۔ اقرار کرنے کی وجہ سے وکیل معیب غلام کو قبول کر ہی لے گا۔ حالانکہ متن میں اقرار کے ساتھ بھی قضائے قاضی کا ذکر کیا ہے۔ یعنی اقرار کی صورت میں بھی قاضی کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وکیل، عیب کا اقرار تو کر لے لیکن اس کے بعد وہ معیب غلام کو قبول کرنے سے رک جائے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ اس کو قبول کرنے پر مجبور کرنا ہوگا۔ یعنی اس صورت میں وکیل کو قبول کرنے پر مجبور کرنے کیلئے منائے قاضی کی ضرورت پیش آئے گی۔

جس عیب کی مثل عیب پیدا ہو سکتا ہے اس کا بھی یہی حکم ہے

وال وکذا لک ان ردہ علیہ بعیب یحدث مثله بینة او باباء یمین لان البینة حجة مطلقة والوکیل مضطر فی نیکول لبعد العیب عن علمہ باعتبار عدم ممارسة المبیع فلزم الامر

ترجمہ اور اسی طرح اگر مشتری نے غلام کو وکیل پر ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس کے مثل پیدا ہو سکتا ہے۔ بینہ کی وجہ سے یا انکار

قسم کی وجہ سے۔ اسلئے کہ بینہ حجت کاملہ ہے۔ اور وکیل قسم سے انکار کرنے میں مجبور ہے کیونکہ بیع کے ساتھ عدم ممارست کی وجہ سے عیب وکیل کے علم سے دور ہے۔ لہذا غلام مؤکل پر لازم ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے وکیل کی طرف غلام کو ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس کے مثل پیدا ہو سکتا ہے اور غلام واپس کرنے کا فیصلہ بینہ کی وجہ سے ہوا ہو۔ یا وکیل کے قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے ہوا ہو۔ دونوں صورتوں میں یہی واپسی مؤکل کی طرف ہوگی۔ مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے وکیل خصومت کا محتاج نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ یہ عیب بائع کے قبضہ کے وقت بھی موجود تھا۔ اور قاضی نے اس بینہ کی وجہ سے غلام واپس کرنے کا حکم دیا تو یہ واپسی مؤکل پر ہوگی۔ اس لئے کہ بینہ حجت کاملہ ہوتا ہے۔ پس بینہ کی وجہ سے عیب کا قیام مؤکل کے پاس ثابت ہو جائے گا۔ اور جب عیب کا قیام مؤکل کے پاس ثابت ہو گیا تو غلام کی واپسی بھی مؤکل ہی کی طرف ہوگی اور وکیل کے انکار عن ایمن کی صورت میں واپسی مؤکل کی طرف اسلئے ہوگی کہ وکیل قسم سے انکار کرنے پر مجبور ہے اور مجبور اسلئے ہے کہ اس وکیل کو بیع یعنی غلام کے احوال سے زیادہ سبقت نہیں پڑا ہے۔ لہذا اس کے عیوب سے بھی زیادہ واقف نہ ہوگا۔ اور جب وکیل غلام کے عیوب سے زیادہ واقف نہیں ہے تو وہ جھوٹی قسم کھانے سے ڈرے گا اور اس کے نتیجہ میں وہ قسم کھانے سے انکار کر دے گا اور وکیل کو اس مصیبت میں مؤکل ہی نے ڈالا ہے۔ لہذا اس کو چھٹکارا دلانا بھی مؤکل پر واجب ہوگا یعنی وکیل پر جو ذمہ داری عائد ہوگی وہ مؤکل کی طرف لوٹ جائے گی۔ پس انکار عن ایمن کا حکم مؤکل پر لازم ہوگا۔ یعنی انکار عن ایمن کی وجہ سے غلام کی واپسی مؤکل پر ہوگی۔ اور وکیل کو غلام واپس کرنے کیلئے مؤکل سے خصومت کرنے کی چنداں ضرورت نہ ہوگی۔

اگر واپسی وکیل کے اقرار سے ہو تو غلام وکیل پر لازم ہوگا

قال فان كان ذالك باقرار لزوم المامور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غير مضطر اليه لا مكانه السكوت والنكول الا ان له ان يخاصم المؤكل فيلزمه بينة او بنكوله بخلاف ما اذا كان الرد بغير قضاء باقرار والعيب يحدث مثله حيث لا يكون له ان يخاصم بائعه لانه بيع جديد في حق ثالث والبائع ثالثهما والرد بالقضاء نسخ لعموم ولاية القاضي غير ان الحجة قاصرة وهي الاقرار فمن حيث الفسخ كان له ان يخاصمه ومن حيث القصور في الحجة لا يلزم المؤكل الا بحجة ولو كان العيب لا يحدث مثله والرد بغير قضاء باقراره يلزم المؤكل من غير خصومة في رواية لان الرد متعين وفي عامة الروايات ليس له ان يخاصمه لما ذكرنا والحق في وصف السلام ثم ينتقل الى الرد ثم الى الرجوع بالنقصان فلم يتعين الرد وقد بيناه في الكفاية باطول من هذا

ترجمہ پس اگر یہ واپسی وکیل کے اقرار سے ہو تو غلام وکیل پر لازم ہوگا۔ اسلئے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور وکیل کرنے میں مجبور بھی نہیں تھا۔ کیونکہ اس کیلئے خاموشی اختیار کرنا اور قسم سے انکار کرنا ممکن تھا۔ مگر وکیل کیلئے اس کی اجازت ہے کہ وہ مؤکل سے مخ صمد کرے پھر غلام کو بینہ کے ذریعہ یا اس کے انکار عن ایمن کے ذریعہ اس پر لازم کر دے۔ برخلاف اس صورت کے جب واپسی وکیل کے اقرار سے بغير قضاء ہے کہ ہو اور عیب ایسا ہوگا۔ اسلئے کہ یہ تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے اور بائع ان کا تیسرا ہے اور قضاے قضی کی وجہ سے

واپسی فسخ ہے۔ قاضی کی عموم ولایت کی وجہ سے مگر یہ کہ حجت قصرہ یعنی اقرار پس فسخ ہونے کی وجہ سے وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ موکل سے مخ صمدہ کرے اور حجت کے قاصر ہونے کی وجہ سے یہ واپسی موکل پر۔ زمرہ نہ ہوئی مگر حجت سے اور اگر یہ عیب ایسا ہو جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا اور واپسی وکیل کے اقرار سے بغیر حکم قاضی کے ہو تو ایک روایت میں بغیر خصومت کے واپسی موکل پر لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ واپسی متعین ہے۔ اور عام روایت میں ہے کہ وکیل کو موکل سے مخ صمدہ کرنے کا حق نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور حق تو صرف سامت میں ہے پھر واپسی کی طرف منتقل ہوگا۔ پھر رجوع بانقصان کی طرف منتقل ہوگا۔ پس واپسی متعین نہیں ہوتی اور ہم نے غایہ میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

تشریح صورت مسد یہ ہے کہ اگر وکیل نے غلام بیع کے عیب کا اقرار کر لیا اور اس اقرار کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ سے مشتری نے عیب غلام کو وکیل کی طرف واپس یا تو یہ غلام، وکیل کے ذمہ لازم ہوگا یعنی غلام کی یہ واپسی وکیل پر شمار ہوگی موکل پر شمار نہ ہوگی۔

دلیل یہ ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ لہذا اس کا اثر اقرار کرنے والے کے حق میں ظاہر ہوگا اور اس کے علاوہ کسی دوسرے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا یعنی اقرار کرنے کی وجہ سے غلام کی واپسی مقرر (وکیل) کی طرف ہوگی۔ اور موکل کی طرف نہ ہوگی۔ اور وکیل اقرار کرنے کے لئے مجبور بھی نہیں تھا۔ کیونکہ اس کے لئے خاموش رہنا بھی ممکن تھا اور بیہین کا مطالبہ کرنے کی صورت میں بیہین سے انکار کرنا بھی ممکن تھا پس اگر اقرار نہ کرتا بلکہ خاموش رہتا یا مطالبہ بیہین کے وقت قسم کھانے سے انکار کر دیتا تو سکوت یا انکار بیہین کی وجہ سے فیصلہ یہ جاتا اور اقرار کی وجہ سے فیصلہ نہ کیا جاتا۔ بہر حال وکیل عیب کا اقرار کرنے میں مجبور نہیں تھا۔ بلکہ مختار تھا اور جب وکیل عیب کا اقرار کرنے میں مجبور نہیں تھا تب تک خود اسی کے حق میں اثر انداز ہوگا۔ یعنی معیب غلام کی واپسی اسی کی طرف ہوگی۔ اور اس کا اقرار موکل پر نہیں تھوپا جائے گا۔ یعنی یہ واپسی موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی۔ البتہ وکیل کو اپنے موکل کے ساتھ خصومت کرنے کا پورا پورا اختیار ہوگا۔ یعنی وکیل، قاضی کی عدالت میں دعویٰ پیش کرنے کے بعد اس بات پر بینہ پیش کرے گا کہ غلام کا یہ عیب موکل کے پاس بھی موجود تھا۔ اگر وکیل نے بینہ پیش کر دیا تو یہ غلام موکل پر لازم ہوگا۔ یعنی وکیل اس غلام کو موکل کی طرف واپس کر دے گا۔ اور اگر وکیل بینہ پیش نہ کر سکا تو موکل سے قسم لی جائے گی۔ اگر موکل نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو بھی غلام موکل کی طرف واپس کر دیا جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر وکیل نے عیب کا اقرار کر لیا اور بغیر قضاے قاضی محض وکیل کے اقرار کی وجہ سے غلام وکیل کی طرف واپس کر دیا گیا۔ اور عیب ایسا ہے جس کے مثل پیدا ہو سکتا ہے تو اس صورت میں وکیل کو اپنے بائع یعنی اپنے موکل سے مخ صمدہ کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ بغیر قضاے قاضی کے محض وکیل کے اقرار کی وجہ سے غلام کی وکیل کی طرف واپسی وکیل اور مشتری کے حق میں اگرچہ فسخ بیع ہے لیکن تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے یعنی موکل کے حق میں ایسا ہے گویا مشتری نے یہ غلام وکیل کو فروخت کیا ہے تو وکیل کو اپنے موکل سے اس غلام کے سلسلہ میں خصومت کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اور قضاے قاضی کی وجہ سے معیب غلام کو وکیل کی طرف واپس کرنا فسخ بیع ہے۔ اسلئے قاضی کو ولایت نہ مصلح ہوتی ہے۔ لیکن یہ فسخ حجت قاصرہ یعنی اقرار کی وجہ سے ہے پس حجت کے قاصر ہونے کی وجہ سے غلام معین کو وکیل کی طرف واپس کرنا موکل کی طرف واپس کرنا نہیں ہوگا۔ یعنی وکیل کی طرف سے واپس کرنے سے یہ غلام موکل کی طرف واپس نہ ہوگا۔ البتہ کہ وکیل بینہ پیش کرے یا موکل قسم سے انکار کرے اور یہ واپسی چونکہ فسخ بیع ہے۔ اسلئے وکیل کو اپنے موکل کے ساتھ خصومت کا پورا پورا حق ہوگا کیونکہ فسخ بیع کی صورت میں وکیل اپنے موکل کے ساتھ خصومت کا مجاز ہوتا ہے۔ اور اگر غلام کے اندر ایسا عیب پایا گیا جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور مشتری نے غلام وکیل کی طرف محض اسکے اقرار سے بغیر قضاے قاضی کے واپس کر لیا تو

مبسوط کے کتاب البیوع کی ایک روایت کے مطابق یہ واپسی بغیر خصومت کے مؤکل پر لازم ہو جائے گی۔ یعنی مشتری کے ذمہ غلام معیوب کو وکیل کی طرف واپس کرنے سے مؤکل کی طرف واپس ہو جائے گا۔ اور اس کیلئے وکیل کو خصومت وغیرہ کی ضرورت بھی پیش نہ آئے گی۔ کیونکہ عیب جب ایسا ہے جس کے مثل مشتری کے قبضہ میں پیدا نہیں ہو سکتا ہے تو اس عیب کی وجہ سے غلام واپس کرنا متعین ہے یعنی وکیل اور مشتری دونوں نے بعینہ وہ کام کیا جو قاضی کرتا یعنی اگر وکیل اور مشتری قاضی کی عدالت میں ایسے عیب کے بارے میں مرافعہ کرتے جس کے مثل عیب پیدا نہیں ہو سکتا ہے تو قاضی اس غلام کو وکیل کی طرف واپس کر دیتا اور اسی فیصلہ کے تحت مؤکل کی طرف واپسی ہو جاتی، وکیل کو خصومت کی زحمت نہ اٹھانا پڑتی۔ بہر حال جب وکیل اور مشتری نے وہی کام کیا ہے جو قاضی کرتا تو جس طرح قاضی کے غلام وکیل کی طرف واپس کرنے سے مؤکل کی طرف واپسی ہوتی ہے۔ اسی طرح بغیر قضاء کے محض وکیل کے اقرار سے غلام وکیل کی طرف واپس کئے جانے سے مؤکل کی طرف بھی واپس ہو جائے گا۔ مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے وکیل خصومت کا محتاج نہ ہوگا۔

اور مبسوط کی عام روایات میں یہ ہے کہ اس صورت میں غلام صرف وکیل کی طرف واپس ہوگا اور مؤکل کی طرف واپس نہ ہوگا اور وکیل کو اپنے مؤکل سے مختاصہ کرنے کا بھی حق نہ ہوگا یعنی یہ واپسی وکیل پر لازم ہوگی۔ وکیل ہی مشتری کو ثمن واپس کرے گا اور وکیل ہی اس غلام کا مالک ہوگا اور وکیل کو یہ حق بھی نہ ہوگا کہ وہ اپنے مؤکل کی طرف غلام واپس کرنے کیلئے قاضی کی عدالت میں خصومت پیش کرے۔

اس کی دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ اقرار کی وجہ سے بغیر قضاء کے غلام کی واپسی وکیل اور مشتری کے حق میں اگر چہ منجوع ہے لیکن ان کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے۔ اور مؤکل ان دونوں کا غیر ہے۔ پس ان دونوں کے درمیان منعقدہ بیع ان کے غیر یعنی مؤکل پر کیوں لازم ہوگی یعنی مؤکل پر یہ غلام لازم نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے لان الرد متعین کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آپ کا یہ کہنا کہ غلام کاردار واپس کیا جانا متعین ہے۔ غلط ہے۔ اسلئے کہ مشتری کا حق اولاً وصف سلام میں ثابت ہوتا ہے۔ یعنی مشتری صحیح سالم بیع کا مستحق ہوتا ہے۔ لیکن جب بیع صحیح سالم نہ ہو بلکہ انہیں عیب ہو تو اس کا حق بیع کو واپس کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی مشتری کیلئے بیع واپس کرنے کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر سابق عیب کے علاوہ بیع کے اندر مشتری کے پاس نیا عیب بھی پیدا ہو گیا یا سابقہ عیب میں اضافہ ہو گیا تو اس صورت میں مشتری کیلئے بیع واپس کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ بلکہ مشتری اپنے نقصان کے بقدر ثمن واپس لے سکتا ہے۔ یعنی جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا تھا۔ اس کی وجہ سے غلام کی قیمت میں جو کمی واقع ہوگی۔ مشتری اس مقدار کو بائع سے لینے کا مجاز ہوگا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنا متعین نہیں ہے اور جب واپس کرنا متعین نہیں ہے تو آپ کی بیان کردہ دلیل لان الرد متعین بھی درست نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کو کفایہ میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

ایک آدمی نے دوسرے سے کہا میں نے تجھ کو اپنا غلام نقد کے عوض فروخت کرنے کا حکم کیا لیکن تم نے اسکو ادھار کے عوض بیچا اور وکیل نے کہا کہ تو نے مجھ کو اس کے بیچنے کا حکم کیا تھا اور کچھ نہیں کہا تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا

قال ومن قال لآخر امرتك ببيع عبيدي فقد بيعته سنيته وقال المأمور امرتني ببيعه ولم تقل شيئاً فالقول قول الأمر لان الأمر يستمد من جهته ولادلالة على الاطلاق

ترجمہ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھ کو اپنا غلام نقد کے عوض فروخت کرنے کا حکم کیا تھا۔ لیکن تو نے اس کو ادھار کے عوض بیچا ہے اور وکیل نے کہا کہ تو نے مجھ کو اس کے بیچنے کا حکم کیا تھا اور کچھ نہیں کہا تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ حکم اسی کی طرف سے مستفاد ہے اور اطلاق پر کوئی دالالت نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف ہو اور مؤکل نے کہا کہ میں نے تجھ کو نقد کے عوض بیچنے کا حکم کیا تھا۔ لیکن تو نے غلام کو ادھار کے عوض فروخت کر دیا ہے۔ اور وکیل نے کہا کہ ایسا نہیں بلکہ آپ نے تصرف کو مطلق رکھا تھا۔ یعنی صرف غلام بیچنے کا وکیل کیا تھا اور اس سے زائد کچھ نہیں کہا تھا نہ نقد کے عوض بیچنے کیسے کہا تھا اور نہ ادھار کے عوض تو اس صورت میں مؤکل کا قول معتبر ہوگا کیونکہ امر مؤکل کی طرف سے مستفاد ہوتا ہے اور جس کی طرف سے امر مستفاد ہوتا ہے وہ اپنے قول سے خوب واقف ہوتا ہے۔ لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور یہاں امر بالبیع کے مطلق ہونے پر چونکہ کوئی دلیل اور قرینہ بھی موجود نہیں ہے۔ اس لئے بھی اس امر بالبیع کو طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

مضارب اور رب المال کا اختلاف ہو جائے تو مضارب کا قول معتبر ہوگا

قال وان اختلف في ذالك المضارب ورب المال فالقول قول المضارب لان الاصل في المضاربة العموم الا ترى انه يملك التصرف بذكر لفظة المضاربة فقامت دلالة الاطلاق بخلاف ما اذا ادعى رب المال المضاربة في نوع والمضارب في نوع آخر حيث يكون القول لرب المال لانه سقط الاطلاق فيه بتصادقهما فنزل الى الوكالة المحضة ثم مطلق الامر بالبيع يتظمه نقداً ونسيئة الى اى احل كان عند ابي حنيفة وعندهما يتقيد باجل متعارف والوجه قد تقدم

ترجمہ اور اگر اس میں مضارب اور رب المال نے اختلاف کیا تو مضارب کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مضاربت میں عموم اصل ہوتا ہے۔ یہاں نہیں دیکھتے ہو کہ مضارب لفظ مضاربت ذکر کرنے سے تصرف کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس اطلاق پر دلالت قائم ہے اس کے برخلاف اگر رب المال نے ایک نوع کی مضاربت کا دعویٰ کیا اور مضارب نے دوسری نوع کی تو رب المال کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں کے اتفاق سے مضاربت میں اطلاق ساقط ہو گیا ہے۔ پس اس کو دوکاست محضہ کی طرف اتار لیا جائیگا۔ پھر مطلق امر بالبیع، بیع نقد اور بیع ادھار دونوں کو شامل ہوگا۔ ابوضیفہ کے نزدیک میعاد کوئی بھی ہو اور صاحبین کے نزدیک متعارف میعاد کے ساتھ متقید ہوگا۔ اور وجہ

سبک نہ رہتی ہے۔

تشریح صورت مسد یہ ہے کہ اگر مضارب بت کو مطلق رہنے و نقد کے ساتھ مقید رہے میں رب اموال اور مضارب نے اتفاق کیا۔ مثلاً رب اموال نے دعویٰ کیا۔ میں نے مضارب کو یہ مال اس شرط پر دیا تھا کہ وہ اس کو نقد فروخت کرے اور مضارب نے کہا کہ نقد قید نہیں کرتی بلکہ صرف مضارب بت سے ایسا تھا تو اس صورت میں مضارب کا قول معتبر ہوگا۔

وکیل یہ ہے کہ مضارب بت کا مرکز چار رب اموال کی طرف سے مستفاد ہے لیکن رب اموال نے دعویٰ کے خلاف مطلق رہنے مضارب بت کے مطلق ہونے پر قرینہ و دلیل موعود سے اترتا ہے یہ ہے کہ مضارب بت میں اصل یہ ہے کہ وہ عام و مطلق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رب اموال نے اگر یہ کہا کہ میں نے یہ مال مضارب بت سے دیا تھا تو اس نے اس سے مضارب بت مطلق ہو جائے گی اور مضارب بت سے فائدہ کا اختیار حاصل ہو جائے گا۔ پس مضارب جو مطلق کا مدعی ہے اس کا قول اصل کے موافق ہوگا اور جس کا قول اصل کے خلاف ہوگا اس کا قول فاسد ہے۔ ہذا مضارب مدعی علیہ ہوگا اور رب اموال مدعی ہوگا اور مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جب مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو اور بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں چونکہ مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں مضارب (جو مدعی علیہ ہے) کا قول معتبر ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر رب اموال نے کپڑے کی ایک ٹون میں مضارب بت کا دعویٰ کیا اور مضارب نے کپڑے کی دو ٹون میں مضارب بت کا دعویٰ کیا مثلاً رب اموال نے کہا کہ میں نے سوئی کپڑے میں مضارب بت سے رقم دی تھی۔ اور مضارب نے کہا کہ آپ نے اولیٰ کپڑے میں مضارب بت کیلئے فرمایا تھا تو اس صورت میں رب اموال کا قول معتبر ہوگا کیونکہ رب اموال اور مضارب دونوں اس بات پر متفق ہوئے کہ مضارب بت مطلق نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک ٹون میں مضارب بت کا دعویٰ کیا ہے پس جب مضارب بت کا اطلاق سابق ہو گیا تو اس عقد مضارب بت و وکالت محضہ کے مرتبہ میں اتار دیا جائے گا۔ یعنی رب اموال موکل ہوگا اور مضارب وکیل ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف کی صورت میں موکل کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ہذا یہاں بھی رب اموال جو موکل ہے مرتبہ میں ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ وکالت کی صورت میں مطلق امر بائع، بیع نقد اور بیع امان دونوں کو شامل ہوتا ہے یعنی موکل امر کی وکالت چیز فروخت کرنے کا وکیل کرے اور اس امر کو مطلق رکھے۔ یعنی نہ نقد بیچنے کا نہ کرے و نہ ادھار بیچنے کا نہ کرے تو اس صورت میں وکیل نقد اور ادھار دونوں طرح بیچنے کا مجز ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ادھار کی صورت میں میعہ و بیع بھی ہو متعارف ہو یا غیر متعارف دونوں جائز ہیں۔ اہل تشیع کے نزدیک ادھار میں میعہ و متعارف کی قید ہوگی۔ یعنی صاحبین کے نزدیک ادھار کی صورت میں وکیل میعہ و متعارف پر فروخت کر سکتا ہے۔ چنانچہ وکیل نے میعہ و غیر متعارف پر فروخت کیا۔ مثلاً پچاس سال کے ادھار پر فروخت کیا تو امام اعظم کے نزدیک جائز ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

ایک آدمی نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کا حکم کیا وکیل نے اس غلام کو بیچ دیا اور ثمن کے عوض اسے لے لیا پھر مال رہن وکیل کے قبضے میں ضائع ہو گیا یا وکیل نے ثمن کے بدلے کفیل لے لیا پھر مال اس پر ہلاک ہو گیا تو وکیل پر ضمان واجب نہ ہوگا

قال ومن امر رجلا بیع عبده فباعه و اخذ بالثمن رها فضايع في يده او اخذ به كفيلا فتوى المال عليه فلا ضمان عليه لان الوكيل اصيل في الحقوق و قبض الثمن مهابا الكفالة توثق به والارتها وثيقة لحانب الاستيفاء فيملكهما بخلاف الوكيل بقض الدين لانه يفعل بياية وقد انا به في قبض الدين دون الكفالة واخذ الرهن والوكيل بالبيع يقبض اصالة ولهذا لا يملك المؤكل حجرة عنه

ترجمہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کا حکم کیا پس وکیل نے اس غلام کو بیچ دیا اور ثمن کے عوض رہن لے لیا پھر مال رہن وکیل کے قبضے میں ضائع ہو گیا۔ یا وکیل نے ثمن کے واسطے کفیل لے لیا پھر مال اس پر ہلاک ہو گیا تو وکیل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسلئے کہ حقوق بیع میں وکیل، اصیل ہوتا ہے۔ اور ثمن پر قبضہ کرنا حقوق میں سے ہے اور کفیل لینا ثمن کے ساتھ مضبوطی اور رہن لے لینا بھی وصول کرنے کی جانب میں وثیقہ ہے پس وکیل دونوں کا مالک ہوگا۔ برخلاف قرضہ وصول کرنے کے وکیل کے اسلئے کہ وہ نیابت میں کام کرتا ہے اور مؤکل نے اس کو قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا ہے نہ کہ کفالت قبول کرنے اور رہن لینے کا اور وکیل بالبیع اصالتہ قبضہ کرتا ہے۔ اسی وجہ سے مؤکل، وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روکنے کا مالک نہیں ہوگا۔

تشریح صورت مسأله یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا پس وکیل نے اس غلام کو فروخت کر دیا اور ثمن کے عوض وکیل نے مشتری سے رہن لے لیا اور وہ مال رہن وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہو گیا یا وکیل نے مشتری سے ثمن پر کفیل لے لیا لیکن کفیل پر مال ہلاک ہو گیا۔ اس طور پر کہ کفیل اور مکفول عنہ یعنی (مشتری) دونوں مفلس ہو رہے یا کفیل مر گیا اور مکفول عنہ اس طرح غائب ہو گیا کہ اس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو۔ کیا کفیل مر گیا اور مکفول عنہ زندہ ہے مگر جب یہ مقدمہ قضی کی عدالت میں پیش ہوا تو قاضی امام مالک کے مذہب کے مطابق نفس کفالت سے برآۃ اصیل کا قائل ہے۔ پس اس نے اپنے عقیدہ اور مذہب کے مطابق اصیل کی برأت کا حکم کر دیا۔ تو ان تینوں صورتوں میں وہ مال ہلاک ہو گیا جو مشتری پر بطور ثمن واجب تھا۔ یعنی ان تینوں صورتوں میں ثمن کا وصول کرنا معتذر ہو گیا۔ بہر حال رہن اور کفالت دونوں صورتوں میں وکیل پر مؤکل کے واسطے کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وکیل، حقوق عقد میں اصیل ہوتا ہے یعنی حقوق حقد اصدا وکیل ہی کی طرف لوٹتے ہیں اور ثمن پر قبضہ کرنا یہ بھی حقوق عقد میں سے ہے اور ثمن وصول کرنے کیلئے مشتری سے کفیل لینا اور رہن لینا ثمن وصول کرنے کی جانب میں ایک وثیقہ اور مضبوطی کی چیز ہے یعنی کفیل لینا اور رہن لینا یہ دونوں ثمن وصول کرنے کے حق کو مضبوط ہی کرتے ہیں۔ پس جب ثمن وصول کرنا وکیل کا حق ہے تو کفیل لینا اور رہن لینا جو اس حق کو موکد کرتے ہیں وہ بھی وکیل کے حقوق ہوں گے۔ اور وکیل ہی ان کا مالک ہوگا اور وکیل کے قبضہ سے اگر ثمن ہلاک ہو جاتا تو وکیل پر اس کا ضمان واجب نہ ہوتا۔ کیونکہ ثمن پر وکیل کا قبضہ، قبضہ امانت ہوتا ہے اور قبضہ امانت ہلاک ہونے کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔ لہذا وکیل پر ثمن کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ پس رہن چونکہ ثمن کا بدل اور اس کا قائم مقام ہے اسلئے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بھی وکیل پر ضمان واجب نہ ہوگا اور کفالت کی

صورت میں بھی وکیل پر ضمان نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں دشمن کی کابض ہو گیا ہے اور دشمن ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنا قرض وصول کرنے کی وہیل یا اور پھر وکیل نے قرض کے عوض قرضدار سے رہن لے لیا تو وکیل کا یہ رہن لینا اور وکیل نے قرض نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر رہن وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا یا خراب ہو گیا (قرضدار) دونوں شخص جو مر گئے تو وکیل ضمان سے بری نہ ہوگا۔ بلکہ وکیل پر قرض کا ضمان واجب ہوگا۔ کیونکہ قرض وصول کرنے کا وکیل مکمل کا واجب ہوگا۔ قرض وصول کرتا ہے تو وہ صرف موکل کا قرض وصول کرنے کا مجز ہوا کیونکہ موکل نے اس کو صرف قرض وصول کرنے کا نائب کیا ہے اور نہیں لینے کا اور رہن لینے کا چونکہ اس کو وکیل اور نائب نہیں کیا ہے۔ اس لئے وہ قرضدار سے خلیل لینے اور رہن لینے کا مجز نہ ہوگا۔ ورویل بالبیع چونکہ حقوق بیع میں خلیل ہوتا ہے۔ اس لئے وہ دشمن پر اصرار قبضہ کرتا ہے۔ نہ کہ نیابت یہی وجہ ہے کہ موکل اس دشمن پر قبضہ کرنے سے روکنے کا اختیار نہیں دیتا ہے پس وکیل اس صورت میں مالک کے مرتبہ میں ہوگا اور مالک اگر دشمن کے عوض سے یا دشمن کے واسطے خلیل لے لے تو بے مزہ ہے۔ لہذا وکیل بالبیع بھی رہن لینے اور خلیل لینے کا مجز ہوگا۔

فصل

ایک شخص نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا ایک کیسے دوسرے کی عدم موجودگی میں تصرف کا اختیار نہیں

و ادا و کل و کلین فلیس لاحدهما ان بتصرف فیما و کلا به دون الآخر و هذا فی تصرف بحتاح فیہ الی
الرأی کالبیع والحلع و غیر دالک لان الموکل رضی برایہما لا برای احدهما والبدل وان کان مقدرا
ولکس التقدير لا یمع استعمال الرأی فی الریاد ة و اختیار المشتري

ترجمہ اور جب اس نے دو وکیل کے توان میں سے ایک کے لئے بغیر دوسرے کے یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس چیز میں تصرف کرے جس کا دونوں کو وکیل بنایا ہے اور یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جس میں رائے کی ضرورت پڑتی ہے۔ جیسے بیع، خلع، غیرہ کیونکہ وکیل ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے نہ کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی رائے پر اور بدل اگرچہ مقدر ہو لیکن معین کر دینا زیادتی اور مشتبہ کی و پسند کرنے میں نہیں رہتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دونوں آدمیوں کو ایک کام کے ساتھ وکیل کیا۔ مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو اپنے کام بیچنے یا اپنی بیوی کے ساتھ خلع کا وکیل کیا تو ان دونوں وکیلوں میں سے کسی ایک کو بغیر دوسرے کی رائے کے اس شے میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ جس میں ان دونوں وکیل بنایا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے خلع، بیع، غیرہ تاکہ متعدد رائے سے اتفاق ہو کر مضبوطی حاصل ہو۔

وکیل یہ ہے کہ موکل نے جب دو شخصوں کو وکیل کیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ موکل ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا تھا نہ فقط ایک

کی رائے پر اور جب موکل دونوں کی رائے پر راضی ہوا تھا تو ایک وکیل کے تصرف کرنے پر موکل راضی نہ ہوگا اور جب موکل اس پر راضی نہیں ہے تو صرف ایک وکیل کو تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کی رائے کا اکٹھا ہونا ضروری ہے۔

والبدل و ان کماں مقدر اسے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر عوض اور بدل متعین ہو جائے مثلاً موکل نے ایک ہزار روپیہ کے عوض غلام بیچنے کا وکیل کیا یا ایک ہزار کے عوض رائے کا وکیل کیا تو اس میں دونوں وکیلوں کی رائے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس جب اس میں رائے کی ضرورت نہیں ہے تو دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے اس تصرف کا مجاز ہونا چاہئے۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی دونوں کی رائے ضروری ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ عوض متعین ہونے کی صورت میں اگرچہ متعین عوض میں کمی کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن زیادہ کرنا ممکن ہے۔ یعنی عوض کی تعیین اگرچہ کرنے کیلئے مانع ہے لیکن زیادہ کرنے سے مانع نہیں ہے۔ پس دونوں وکیلوں کی رائے مانع نہ ہے۔ وقت ضمن میں اضافہ ہو سکتا ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ اس صورت میں بھی دونوں کی رائے کا جمع ہونا مفید اور کارآمد ہے۔ نیز اس میں کوئی ناگوار نہ ہوتا ہے اس سے ضمن وصول کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ پس ایسے مشتری کا انتخاب کرنے میں جو ادا کے ضمن میں اس سے نہ ملے اور اسے مشورہ کی ضرورت پڑتی ہے پس اس سے بھی دونوں وکیلوں کی رائے کی ضرورت ثابت ہوئی اور جب دونوں وکیلوں کی رائے کی ضرورت ہے تو صرف ایک وکیل کو تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر دونوں میں سے ہر ایک وکیل خصومت ہو تو ایک دوسرے کی عدم موجودگی میں تصرف کر سکتا ہے

فان الا ن یوکیہما بالحصومة لان الاجتماع فیہا معتذر للاقصاء الی التعبد فی مجلس القضاء ویری
حاج الیہ سابقاً لتقویہ الحصومة قال او بطلاق زوجتہ بعیر عوض او بعق عبده بعیر عوض او بردد وبعده
عده او فضاء دیں علیہ لان هذه الاشياء لا تحتاج فیها الی الراي بل هو بعیر محض وعمارہ السی والبر
سواء وهدا اختلاف ما اذا قال لهما طلفها ان سببا او قال امرها بائدکما لانه تفویض لی رایہما لا یزید
الہ مملک مفصر علی السجل ولانه عبق الطلاق بفعلہما فاعبرہ بد حویس

ترجمہ۔ مگر یہ کہ ان دونوں کو خصومت کا وکیل کرے اس واسطے کہ اس میں دونوں کا جمع ہونا معتذر ہے کیونکہ یہ قاضی کی مجلس میں شہرہ
تغیب کا باعث ہوگا اور رائے کی ضرورت اس سے پہلے ہے تاکہ مقدمہ کو مستحوی کے ساتھ قائم کرے۔ یا بغیر عوض اپنی بیوی کو طلاق کرے
یا بغیر عوض اپنے غلام کو آزاد کرے یا اپنے اس سے ودعت واپس لے لے یا جو قرضہ اس پر ہے اس کو ادا کرنے کے واسطے دونوں وکیلوں سے
کہ یہ چیزیں ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ محض موکل کے کلام کو ادا کرنا ہے اور دوسرا ایک کا تعین کرنا۔ دونوں
میں اسے برخلاف جنب سے دونوں وکیلوں سے یہ کہا کہ اگر تم چاہو تو اس کو طلاق دے دو یا یہ کہا کہ اس کا معاملہ تم دونوں سے ہوتا ہے
نہ کہ یہ دونوں کی رائے پر چلنا ہے۔ یا تم نہیں دیکھتے ہو کہ یہ تمہاری مجلس پر منحصر ہے اور اسلئے کہ اس نے طلاق کو دونوں سے نہیں
معتق کیا ہے۔ پس قس و قس دونوں کے دخول پر قیاس کر۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا تھا کہ اگر کسی شخص نے دو شخصوں کو وکیل کیا ہو تو ان میں سے ایک کو بغیر دوسرے کی رائے کے تصرف کا حق حاصل نہیں ہے لیکن چند صورتیں ایسی ہیں جہاں دو شخصوں کو وکیل کرنے کے باوجود ایک وکیل کا تصرف کرنا جائز اور کافی ہے۔ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کرنے کیلئے دو شخصوں کو وکیل کیا۔ لیکن ان میں سے ایک وکیل نے بغیر دوسرے کے مقدمہ پیش کر دیا تو یہ جائز ہے۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مقدمہ پیش کرتے وقت مجلس قاضی میں لوگوں کا اجتماع معذور ہے کیونکہ زیادہ لوگوں کے اکٹھا ہونے سے شور و شغب ہوگا۔ حالانکہ مجلس قاضی کو شور و شغب سے محفوظ رکھنا ضروری ہے اور مجلس قاضی کو شور و شغب سے محفوظ رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ مقدمہ پیش کرنے سے مقصود اظہار حق ہے اور شور و شغب کی وجہ سے یہ مقصود حاصل نہ ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شور و شغب کی وجہ سے مجلس قاضی کی ہیبت ختم ہو جائے گی۔ حالانکہ اس کا باقی رہنا ضروری ہے۔ پس جب کسی نے مقدمہ پیش کرنے کیلئے دو شخصوں کو وکیل کیا حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ ان دونوں کا جمع کرنا معذور ہے تو یا وہ ان میں سے ایک کے مقدمہ پیش کرنے پر راضی ہو گیا اور جب موکل ایک کے مقدمہ پیش کرنے پر راضی ہو گیا تو ان میں سے صرف ایک وکیل کا عدالت قاضی میں مقدمہ پیش کرنا درست اور کافی ہوگا۔

الرای یحتاج الیہ ساقا ہے امام زرقہ کے قول کی تردید کرنا مقصود ہے۔ امام زرقہ نے فرمایا کہ صرف ایک وکیل کا مقدمہ پیش کرنا درست اور جائز نہیں ہے کیونکہ مقدمہ کو مضبوط کر کے پیش کرنے میں رائے مشورے کی ضرورت پڑتی ہے اور موکل ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے۔ لہذا ان میں سے صرف ایک رائے پر اکتفا کرنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہوگا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کی رائے کا جمع ہونا مقدمہ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے تاکہ مقدمہ کو مضبوطی سے قائم کیا جاسکے اور جب ایسا ہے تو دونوں وکیل مقدمہ پیش کرنے سے صریح و مشورہ کر کے مقدمہ کو مضبوط کر دیں اور پھر مجلس قاضی میں ایک وکیل جا کر پیش کر دے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجلس قاضی میں مقدمہ پیش کرنے کیلئے ایک وکیل کا ہونا کافی ہے دونوں کا جمع ہونا ضروری نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دو شخصوں کو اس بات کا وکیل کرے کہ وہ دونوں بغیر عوض اس کی بیوی کو طلاق دے دیں اس صورت میں بھی ان میں سے تبا ایک وکیل کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اگر اپنے غلام کو بغیر عوض آزاد کرنے کا دو شخصوں کو وکیل کیا تو بھی ان میں سے ایک وکیل آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس کسی کی ودیعت ہو اور یہ شخص دو شخصوں کو بس ودیعت کے واپس کرنے کا وکیل کرے تو صرف ایک وکیل اس ودیعت کو واپس کر سکتا ہے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ موکل پر جو قرضہ ہے اس کا ادا کرنے کیلئے موکل نے دو شخصوں کو وکیل کیا تو ان دونوں میں سے صرف ایک وکیل قرضہ ادا کر سکتا ہے۔

آخر کی چاروں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ ان چاروں صورتوں میں رائے مشورہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ توکیل صرف موکل کا سودا کرنا ہے۔ یعنی طلاق، حلق، اداۓ ودیعت اور اداۓ قرض میں وکیل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ موکل کے کام کو ادا کر دے اور کلام ادا کرنے میں یک اور دو دونوں برابر ہیں کیونکہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں۔ پس جس طرح دو آدمی موکل سے تدریسی ترجمانی کریں گے۔ اسی طرح یک آدمی بھی کرے گا۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی شخص نے دو کیوں سے کہا کہ میری عورت کو اگر چاہو تو حلق دے دو یہ ہے کہ اس عورت کا طلاق کا معاملہ تم دونوں کے اختیار میں ہے تو ان دونوں صورتوں میں صرف یک وکیل کا تصرف کافی اور جائز نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کا تصرف ضروری ہے کیونکہ موکل نے طلاق کا معاملہ ان دونوں کے لئے سپرد کیا ہے۔ لہذا ان دونوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہے۔ نیز موکل کا طلقاھا ان شتھا بہنا اور امرھا بایدی کہنا درحقیقت ان دونوں کو طلاق کا مک بنانا ہے اور تمکیک چونکہ مجلس پر منحصر ہوتی ہے۔ اسلئے یہ بھی مجلس پر منحصر ہے اور دونوں وکیل مجلس کے اندر اندر طلاق دینے کا مجاز ہیں۔

بہرحال جب دونوں صورتوں میں وکیوں کو طلاق کا مک کر دیا گیا ہے تو طلاق دینا دونوں کا ملوک ہو گیا اور جب طلاق دینا دونوں کا ملوک ہے تو ان دونوں میں سے یک دوسرے کی سب میں تصرف پر قادر نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کا تصرف برنا ضروری ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ موکل نے طلاق کو دونوں وکیوں کے فعل پر معلق کیا ہے۔ پس صاق اس وقت واقع ہوئی۔ جب دونوں وکیوں کی طرف سے طلاق دینے کا فعل متحقق ہو اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص دو آدمیوں کو مخ طیب بنا کر یہ کہے ان دخلتما الدار فہی طلاق اگر تم دونوں مکان میں داخل ہو گئے تو میری اس بیوی کو طلاق ہے پس اس صورت میں اسی وقت طلاق واقع ہوئی۔ جب دونوں آدمی مکان میں داخل ہوں گے۔ اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے مذکورہ صورت میں اس وقت طلاق واقع ہوئی جب دونوں وکیل طلاق دیں گے۔

وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا مجاز ہے یا نہیں

قال ولس للوکیل ان یوکل فیما وکل بہ لاندہ فوص الیہ التصرف دون الوکیل بہ وهذا لاندہ رصی برایہ والاس متعاضوتوں فی الاراء فال الا ان یاذن له المؤکل لو حود الرضا او یقول له اعمل برایک لا طلاق التفویض الی رایہ واداجار فی ہذا الوحہ یکون التامی وکیلا عن المؤکل حتی لا یمک الاول عزله ولا ینعزل بموتہ وینعزلان بموت الاول وقد مر نظیرہ فی ادب القاضی

ترجمہ اور وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ جس کام میں اس کو وکیل کیا گیا ہے اس میں دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ موکل نے وکیل کو اس کام میں تصرف کا اختیار دیا ہے اور اس کام میں وکیل کرنے کا اختیار نہیں دیا ہے اور یہ اسلئے کہ موکل اس کی رائے پر راضی ہو ہے اور وکیوں کی رائے مختلف ہیں مگر یہ کہ موکل اس کو اجازت دے دے کیونکہ رضا مندی پائی گئی یا موکل وکیل سے کہے کہ اپنی رائے پر عمل کر۔ کیونکہ اس کی رائے کے سپرد کرنا مطلق ہے اور جب اس صورت میں جائز ہے تو دوسرا موکل کی طرف سے وکیل ہوگا حتی کہ وکیل اس کو معزول کرنے کا مالک نہیں ہے اور وکیل اول کی موت سے بھی وہ معزول نہ ہوگا اور موکل کی موت سے وہ معزول ہو جائے گا اور اس کی نفی

کرنے کے باوجود عقد دو کیوں کے سپرد کیا تو ظاہر ہو گیا کہ مؤکل کا مقصد ثمن بڑھانے اور مشتری پسند کرنے میں دونوں کی رائے کا جمع ہونا ہے چنانچہ ہم نے بیان کیا ہے یمن جب ثمن کا اندازہ بیان نہیں کیا اور عقد وکیل اور کے سپرد کیا گیا تو مؤکل کی غرض سب سے بڑی بات یعنی عقد بیک ثمن میں اس کی رائے طلب کرنا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل نے اپنے مؤکل کی اجازت کے بغیر کسی کو اسی معاملہ میں وکیل کر دیا جس میں خود اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں عقد کر لیا تو یہ عقد جائز اور نافذ ہوگا کیونکہ مؤکل کا مقصد یہ تھا کہ وکیل اول کی رائے موجود ہو ورنہ صورت میں وکیل اول کی رائے موجود ہوگئی پس جب وکیل اول کی رائے موجود ہوگئی تو مؤکل کا مقصد حاصل ہو گیا اور جب مؤکل کا مقصد حاصل ہو گیا تو وکیل ثانی کا منعقد کردہ عقد بھی جائز ہوگا۔ اہل علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وکیل ثانی کے منعقد کردہ عقد کے حقوق اس کی طرف راجع ہوں گے یا نہ کے درمیان اس بات میں اختلاف اس لئے پیدا ہوا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں اس مسئلہ کا کوئی حکم ذکر نہیں فرمایا ہے بہر حال بعض علماء نے کہا کہ اس عقد کے حقوق وکیل اول کی طرف راجع ہوں گے کیونکہ مؤکل اسی بات پر راضی ہوا ہے کہ ذمہ داریاں اور حقوق عقد وکیل اول کی طرف راجع ہوں۔ اور بعض علماء نے کہا کہ اس عقد کے حقوق وکیل ثانی کی طرف راجع ہوں گے کیونکہ سبب یعنی عقد وکیل ثانی ہی کی طرف سے پایا گیا ہے۔ نہ کہ وکیل اول کی طرف سے اور جس کی طرف سے سبب یعنی عقد موجود ہوتا ہے۔ حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے حقوق وکیل ثانی کی طرف راجع ہوں گے اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں عقد کیا تو یہ عقد جائز اور نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں وکیل اول کی رائے مفقود ہوگئی ہے اور جب وکیل اول کی رائے فوت ہوگئی تو مؤکل کا مقصد حاصل نہیں ہوا اور جب مؤکل کا مقصد حاصل نہیں ہوا تو عقد بھی جائز نہ ہوگا۔

ہاں اگر وکیل ثانی کے عقد کی خبر وکیل اول کو پہنچ گئی اور وکیل اول نے اس عقد کی اجازت دیدی تو وکیل اول کی رائے کے متحقق ہونے کی وجہ سے یہ عقد جائز اور نافذ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وکیل کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے عقد کیا اور وکیل کو جب اس عقد کی خبر موصول ہوئی تو اس نے اس کی اجازت دیدی پس جو اس صورت میں بھی یہ عقد جائز ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل کے اجازت دینے سے اس کی رائے موجود ہوگئی ہے۔ اور اگر وکیل اول نے وکیل ثانی کے سامنے اس چیز کا ثمن متعین کر دیا جس چیز کو بیچنے کا وکیل کیا گیا تھا۔ پھر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں اس چیز کو اس متعین کردہ ثمن کے عوض فروخت کر دیا تو یہ فروخت کرنا یعنی عقد کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ بظاہر عقد میں ثمن متعین کرنے کی رائے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ مقصد یعنی ثمن متعین کرنا حاصل ہو چکا ہے اور جب مقصد حاصل ہو چکا تو وکیل اول کا موجود رہنا ضروری نہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی شخص نے سامان بیچنے کے لئے دو وکیل مقرر کئے اور مؤکل نے اس سامان کا ثمن بھی متعین کر دیا تو متعین ثمن کے عوض صرف ایک وکیل کا فروخت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ دونوں وکیلوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہے دیل یہ ہے کہ مؤکل کا ثمن متعین کرنے کے باوجود نہ کورہشی کو فروخت کرنے کی رائے دو وکیلوں کو مقرر کرنا اس بات کی دیل ہے کہ مؤکل کا مقصد یہ ہے کہ دو وکیلوں کی رائے اکٹھا ہونے سے متعین کردہ ثمن میں اضافہ ہو جائے۔ یہ دونوں وکیل مل کر ایسا مشتری منتخب کریں جو ثمن ادا کرنے میں ٹان مٹول نہ کرے بہر حال جب ثمن متعین کرنے کے باوجود دو وکیل مقرر کرنے سے مؤکل کا یہ مقصد وابستہ ہے تو صرف ایک وکیل کا فروخت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ دونوں کا مل کر فروخت کرنا ضروری ہوگا۔ لیکن جب مؤکل نے ثمن متعین نہیں کیا بلکہ عقد بیع وکیل اول کے سپرد کر دیا تو اس صورت میں مؤکل کا مقصد یہ ہے کہ عقد بیع کے سبب سے اہم معاملہ یعنی ثمن متعین

نے میں وکیل اور اسے موجود ہو پس جب وکیل اول نے بیع کا ثبوت متعین کر دیا تو ثبوت متعین کرنے میں وکیل دوم اسے حاصل کرنے میں وکیل اول کی رائے حاصل ہوئی تو اس صورت میں وکیل ثانی کا وکیل اول کو عدم موجودگی میں بیچنا بھی درست ہے۔

مکاتیب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی آزاد مسلمان صغیرہ بیٹی کا نکاح کیا یا اس کی بیٹی خرید و فروخت نہیں

قال وادار وج المكاتب او العبد او الذی اسد وھى صغیرة حرة مسلمة او باع او اسرى لبه یحرر معناه التصرف فی مالها لان الرق والكفر یقطعان الولاية الا یری ان المرفوق لا یسک نکاح نفسه فكیف یسک نکاح غیره وكذا الكافر لا ولاية له علی المسلم حتی لا تقبل شهادة علیه ولان هذه ولاية نظریة فلا یدم التصویص الی القادر المشفق لیتحقق معنی النظر والرق یریل القدرة والكفر یقطع السقف علی المسلم فلا تفوض الیھما

ترجمہ اور جب مکاتیب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی آزاد مسلمان صغیرہ بیٹی کا نکاح کیا یا اس کی بیٹی خرید و فروخت نہیں کیا اور اس کے مال میں تصرف نہ کیا۔ یونکہ رقییت اور کفر دونوں ایسا قطع کر دیتے ہیں جیسے بیانیہ نکاح اپنی ذات کا نکاح نہیں رہتا ہے تو غیرہ کا نکاح یونکر رہتا ہے گا اور اسی طرح کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں رہتی۔ حتیٰ کہ مسلمان کے خلاف کافر کی ہائی قبوں نہیں کی جاتی ہے اور اس لئے کہ یہ ولایت ظہری سے مذاقہ مشفق سے پہلے ماننا ضروری ہے تا کہ نہ اور شفقت سے معنی متحقق ہو سکیں۔ اور رقییت قدرت و زائل کر دیتی ہے اور کفر مسلمان پر شفقت و زائل کر دیتا ہے لہذا یہ ولایت ان دونوں سے پہلے ہوتی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکاتیب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی آزاد مسلمان نابالغ بچی کا نکاح کیا یا اس کی بیٹی اس کا کوئی سامان فروخت کیا یا اس کے مال کے عوض اس کی بیٹی کو بیچ کر یا یہ تمام تصرفات نابالغ بچیوں کے متعلق ہیں بیچ اور شراعت سے مراد تصدیق تصرف ہے یعنی ان حضرات کی بیٹی مذکورہ صغیرہ ہے اس میں کسی طرح سے تصرف کا حق نہیں ہے ورنہ وکیل یہ ہے کہ رقییت اور کفر دونوں ولایت و منع کر دیتے ہیں یعنی مذکورہ تصرفات ولایت کے قبیل سے ہیں۔ ورنہ اگر مکاتیب میں رقییت اور ذمی میں غرض ان دونوں ولایت و منع کر دیتے ہیں چنانچہ جب مملوک کو خود اپنا نکاح کرے تو ولایت حاصل نہیں ہے۔ ورنہ اسے نکاح کرنے کی ولایت کیسے حاصل ہوگی یہ غلام و ام سے پہلے ولایت حاصل ہونا اس بات کی قطع ہے کہ خود اس نے اپنی ذات پر بھروسہ حاصل ہو پس جب غلام اور مکاتیب اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ سب اس میں حاصل ہوں بہرہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کافر کی ہائی مسلمان پر قبول نہیں۔

ولن نعمل الذل لک فرب علی المؤمنین سبلا

تو اسے مسلمان بننے کے نکاح پر ولایت حاصل ہوگی۔

اور یہی دلیل ہے کہ بچے و بچیوں کی ولایت قدرت ہے اس پر اور مدائنہ و شفقت پر کے مدافعیہ اور صغیرہ پر ان کی

ولایت حاصل ہوگی جو قدرتی ہے اور ان کے شفق بھی ہو گا لہذا رقییت قدرت و زائل کر دیتی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

صرب الذل متلا عدا قسلسو کالایفدر علی شینی

اور کفر مسلمان پر شفقت و زائل کر دیتا ہے۔

میں جب نہ ہو اور مکاتب میں قدرت مفقود ہے اور ذمی کافر میں شفقت مفقود ہے تو ان کو ولایت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب ان کو ولایت حاصل نہیں ہے تو ان کے تصرفات بھی معتبر نہ ہوں گے۔

مرتد جب اپنی ردت میں قتل کیا گیا تو اس کا تصرف اس کے مال میں نافذ ہے لیکن ولد و

ولد کے مال میں موقوف ہے یہی حکم حربی کا ہے

و قال ابو یوسف ومحمد المرتد اذا قتل علی ردتہ والحربی کذا لک لان الحربی ابعده من الدمی فاولی بسلب الولاية واما المرتد فتصرفه فی ماله ان کان نافدا عندهما لکھ موقوف علی ولده ومال ولده بالاحصاء لایها ولاية عبرة و دالک باتفاق الملة وهی مترددة ثم تستقر جهة الانقطاع اذا قتل علی الردة و سلب و لا سلام یجعل کاسه لم یسرل کان مسلما فصیح

یہ روایت ہے کہ مرتد جب اپنی ردت پر قتل کیا گیا اور حربی اسی طرح کیونکہ حربی ذمی سے بعید تر ہے تو بدرجہ اولیٰ ولایت سب بیوی اور بہر حال مرتد تو صاحبین کے نزدیک اگرچہ اس کا تصرف اس کے مال میں نافذ ہے لیکن اس کا تصرف اس کے مال میں نافذ ہے۔ ولد کے مال پر باجماع موقوف ہے کیونکہ یہ ولایت نظری ہے اور نظر و شفقت مت کے مشفق ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔ نہ مرتد کی ملت مترددا ہے کچھ جب وہ اپنی ردت پر قتل کر دیا گیا تو انقطاع کی جہت مستقر ہوگئی۔ پس اس کا تصرف باطل ہو جائے گا اور اس دم کی وجہ سے ایسا قرار دیا جائے گا گویا وہ برابر مسلمان رہا لہذا اس کا تصرف درست ہوگا۔

تشریح صاحبین نے کہا کہ مرتد جب اپنی ردت پر قتل یا گیا اور حربی، ان دونوں کا تصرف ان کی مسلمان اولاد پر اور ان کے مال پر جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ حربی اگرچہ مستامن ہو ذمی سے بعید تر ہے یعنی ذمی، مسلمانوں سے قریب ہے بہ نسبت حربی کے اور پہلے مذکر چکا ہے کہ ذمی کو مسلمان پر ولایت نہیں ہوتی لہذا حربی کو بدرجہ اولیٰ مسلمان پر ولایت حاصل نہ ہوگی اور مرتد تو اس کا تصرف اپنے مال میں صاحبین کے نزدیک اگرچہ نافذ ہے لیکن اس کا تصرف اس کی اولاد اور اس کی اولاد کے مال پر باجماع موقوف ہے۔

یعنی مرتد اگر مسلمان ہو گیا تو اس کا تصرف جائز ہوگا اور اگر مسلمان نہ ہوا بعد قتل کر دیا گیا یہ مرگیا یا دارا حرب میں چلا گیا تو اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا کیونکہ باپ کی ولایت اولاد اور ماں اولاد پر نظری ہے یعنی باپ کو اپنی اولاد اور اولاد کے مال پر ولایت اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ باپ اولاد کے حق میں مشفق ہوتا ہے لیکن باپ بیٹے کے درمیان نظر و شفقت اسی وقت متحقق ہوتی ہے جبکہ ان دونوں کا مذہب اور ملت ایک ہو۔ نہ یہاں مرتد کی ملت مترددا ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوبارہ اسلام قبول کرے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو اسلام کی توفیق نہ ہو۔

بہر حال جب مرتد کو بحالت ردت قتل کر دیا گیا تو باپ اور اولاد کے درمیان اتحاد و ملت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی ولایت کا منقطع ہونا متحقق ہو گیا اور جب اس کی ولایت کا منقطع ہونا متحقق ہو گیا تو اس کا تصرف بھی باطل ہو جائے گا اور اگر مرتد نے اسلام قبول کر لیا تو اس دم قبول کرنے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا وہ برابر مسلمان چلا آ رہا ہے اور جب اس صورت میں مسلمان چلا آ رہا ہے تو اتحاد و ملت کی وجہ سے اس کی ولایت منقطع نہ ہوگی اور جب ولایت منقطع نہیں ہوتی تو اس کا تصرف بھی جائز اور نافذ ہوگا۔

باب الوکالة بالخصومة والقبض

ترجمہ یہ باب خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کے بیان میں ہے

وکیل بالخصومت وکیل بالقبض ہے یا نہیں

قال الوکیل بالخصومة وکیل بالقص عندما خلافًا لفر هو بقول انه رضى بخصومة والقبض غير الخصومة ولم يرض به ولنا ان من ملك شيئاً ملك اتمامه وتمام الخصومة وانهاؤها بالقبض والفتوى البره على قول رفر لظهور الخباية في الوكلاء وقد يؤتمن على الخصومة من لا يؤتمن على المال و بطيرة الوکیل بالنقاضي يملك القبض على اصل الرواية لانه في معناه وضعاً الا ان العرف بخلافه وهو قاص على الوضع فالفتوى على ان لا يملك

ترجمہ صاحب قدوری نے کہا کہ ہمارے نزدیک وکیل بالخصومت وکیل بالقبض بھی ہوتا ہے امام زفر کا اختلاف ہے امام زفر کہتے ہیں کہ موکل خصومت پر راضی ہوا ہے اور قبضہ خصومت کے علاوہ ہے اور موکل اس پر راضی نہیں ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کو پورا کرنے کا مالک ہو گیا۔

اور خصومت کو پورا کرنا اور اس کو انتہا تک پہنچانا قبضہ سے ہوتا ہے اور آج کل امام زفر کے قول پر فتویٰ ہے۔ کیونکہ وکیلوں میں خیانت خدہ ہوئی اور ابھی اس شخص کی خصومت پر اطمینان ہوتا ہے جس کے مال وصول کرنے پر اطمینان نہیں ہوتا اس کی نظیر قرضہ صاحب کرنے کا وکیل اصل روایت کے مطابق قبضہ کرنے کا مالک بھی ہوتا ہے کیونکہ غت میں تقاضی قبضہ کے معنی میں ہے مگر یہ کہ حرف اس اختلاف ہے اور عرف وضع پر حاکم ہوتا ہے لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ تقاضی کا وکیل قبضہ کا مالک نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے ایک شخص نے دوسرے شخص پر قرضہ کا دعویٰ کیا اور مدعی نے خصومت اور مقدمہ کی پیروی کے لئے کسی نوکیل کیا پس اگر مدعی علیہ پر قرضہ ثابت ہو گیا تو وکیل بالخصومت اس قرضہ کو وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا وکیل ہو گا یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے احناف میں سے امام زفر کے نزدیک وکیل بالخصومت وکیل بالقبض نہیں ہو گا امام شافعی کا ظاہر ہی قول بھی یہی ہے۔ امام مالک اور امام احمد کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور امام شافعی کا ایک قول وہ ہے جو امام صاحب اور صاحبین کا ہے۔

امام زفر فرماتے ہیں کہ خصومت اور قبضہ میں تغیر ہے کیونکہ خصومت وہ قول ہے جو اطباء حقوق کے لئے بولا جاتا ہے اور قبضہ فعل حس ہے اور موکل وکیل کے خصومت کرنے پر راضی ہوا ہے اس کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں ہوا کیونکہ خصومت کے لئے ایسا آدمی منتخب کیا جاتا ہے جو تیز طراز اور چالاک ہو اور قبضہ کے لئے امانت آدمی کا انتخاب کیا جاتا ہے۔

پس جو آدمی خصومت کی صلاحیت رکھتا ہے لوگ مادۃً اسکی امانت و دیانت پر راضی نہیں ہوتے لہذا ثابت ہوا کہ موکل وکیل کی خصومت پر تو راضی ہے لیکن اس کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں اور جب موکل، وکیل بالخصومت کے قبضہ پر راضی نہیں ہے تو وکیل بالقبض بھی نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی چیز کا مالک بنایا گیا تو وہ اس کو مکمل کرنے اور اس کو انتہاء تک پہنچانے کا مالک ہوگا ہذا خصومت کا وکیل خصومت کو مکمل کرنے اور اس کو انتہاء تک پہنچانے کا وکیل ہوگا اور خصومت کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے یعنی قرضہ کے سلسلہ میں خصومت کا وکیل جب تک قرضہ پر قبضہ نہیں کرے گا اس وقت تک اس کی خصومت مکمل نہ ہوگی اور جب قرضہ کی خصومت بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتی تو جو شخص خصومت کا وکیل ہوگا وہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بھی ضرور ہوگا خواہ موکل نے اس کو قبضہ کا وکیل کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ آج کل فتویٰ امام زفر کے قول پر ہی دیا جائے گا کیونکہ آج کل وکیلوں میں خیانت زیادہ ہوئی۔ اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک وکیل کی خصومت پر تو اعتماد و اطمینان ہوتا ہے لیکن اس کے مال وصول کرنے پر اطمینان نہیں ہوتا پس ایسی صورت میں اس کو خصومت کا وکیل تو کیا جاسکتا ہے لیکن قبضہ کا وکیل نہیں کیا جاسکتا بہر حال جب یہ بات ہے تو فتویٰ یہی ہوگا کہ خصومت کا وکیل خصومت ہی کا وکیل رہے گا اور قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ تقاضی یعنی قرضہ کی ادائیگی کے مطالبہ کا وکیل مبسوط کی روایت کے مطابق اس پر قبضہ کا وکیل بھی ہوگا یعنی جس شخص کو قرضہ دار کے قرضہ کے مطالبہ کرنے کا وکیل یا گیا ہے وہی اس قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بھی ہوگا یعنی یہ وکیل مطالبہ بھی کرے گا اور اس پر قبضہ بھی کرے گا کیونکہ لفظ تقاضی سخت کے اعتبار سے قبضہ کے ہم معنی ہے پس جب یہ لفظ قبضہ کے ہم معنی ہے تو اس لفظ تقاضی کے ذریعہ وہ شخص مطالبہ اور قبضہ دونوں کا وکیل ہوگا۔ لیکن عرف لغت کے برخلاف ہے کیونکہ عرف میں لفظ تقاضی سے صرف مطالبہ کے معنی سمجھے جاتے ہیں اور قبضہ کے معنی نہیں سمجھے جاتے اور قاعدہ یہ ہے کہ عرف لغت سے رائج ہوتا ہے یعنی عرف اور لغت میں تعارض کے وقت عرف کو ترجیح دی جائے گی اور جب یہاں عرف رائج ہے تو فتوے اسی پر ہوگا کہ تقاضی اور مطالبہ کا وکیل دین پر قبضہ کرنے کا وکیل نہیں ہوگا اور اس وکیل کو قرضہ پر قبضہ کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

خصومت کے دو وکیل ہوں تو قرضہ پر دونوں ایک ساتھ قبضہ کر سکتے ہیں

قال فان كانا وكيلين بالخصومة لا يقبضان الامعالاته رضى بامانتهم لا بامانة احدهما و اجتماعهما ممكن بخلاف الخصومة على مامر

ترجمہ اور اگر خصومت کے دو وکیل ہوں تو قرضہ پر دونوں ایک ساتھ قبضہ کر سکتے ہیں اس لئے کہ موکل ان دونوں کی امانت پر راضی ہوا ہے نہ کہ ان دونوں میں سے ایک کی امانت پر اور ان دونوں کا جمع ہونا ممکن بھی ہے برخلاف خصومت کے چنانچہ گذر چکا۔
تشریح مسئلہ اگر دو آدمی خصومت کے وکیل ہوں اور مال پر قبضہ کرنے کی نوبت آجائے تو یہ دونوں ملکر قبضہ کر سکتے ہیں صرف ایک کا قبضہ معتبر نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ موکل دونوں وکیلوں کی امانت پر راضی ہوا ہے نہ کہ ان دونوں میں سے ایک کی امانت پر۔ لہذا دونوں کا قبضہ کرنا ضروری ہے اور ان دونوں کا اجتماع شرعاً ممکن بھی ہے۔

اس طور پر کہ دونوں وکیل ایک ساتھ جمع ہو کر قبضہ کر لیں۔ اس کے برخلاف خصومت کے دو وکیل کہ ان دونوں کا اجتماع چونکہ شرعاً

ناممکن اور معتذر رہے جیسا کہ پہلے مذکور چکا ہے۔

اس سے خصومت کے لئے وکیلوں کیے محسوس قاضی میں اجتماع ضروری نہیں ہے بلکہ اگر ایک وکیل بھی مقدمہ پیش کرے کافایت درست ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر میں قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل خصومت کا بھی وکیل ہے

قال والوكيل بقص الدين يكون وكيلاً بالحصومة عند أبي حنيفة لو اقيمت عليه السينة على استيفاء الموكل او ابرائه تقبل عنده وقال لا يكون حصماً وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لان القص غير الحصومة وليس كل من يؤتمن على المال يهتدى في الحصومات فلم يكن الرضاء بالقبض رضاء بها ولا يسي حيفه انه وكده بالتملك لان الديون تعصى بامثالها اذ قضى الدين نفسه لا بتصور الا انه جعل استيفاء لعين حقه من واحد فاشبهه الوكيل باحد الشفعة والرجوع في الهبة والوكيل بالشراء والقسمة والرد بالعيب وهذه اشبهه بالشفعة حتى يكون حصماً قبل القبض كما يكون حصماً قبل الاخذها لك والوكيل بالشراء لا يكون حصماً قبل مباشرة بالشراء هذا لان المبادلة تقتضي حصولاً وهو اصل فيها فيكون خصماً فيها

ترجمہ اور قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل امام ابو حنیفہ کے نزدیک خصومت کا وکیل بھی ہوگا حتیٰ کہ اگر وکیل پر بینہ کیا گیا کہ موكل قرضہ وصول کرچکا ہے یا موكل نے قرضہ اورو بری کر دیا ہے تو صاحب کے نزدیک یہ بینہ قبول کر لیا جائے گا۔ اور صاحب نے فرمایا کہ وکیل مدعی یا یہ نہیں ہوگا کی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے حسن ہے اس سے کہ قبضہ خصومت کا غیر ہے اور یہ بات ضروری نہیں کہ جو شخص اس کے سلسلہ میں قابل اطمینان ہو وہ مقدمہ میں پیروی بھی کر سکے لہذا موكل کا وکیل کے قبضہ پر راضی ہونا اس کی خصومت رضی ہونا نہیں ہوگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موكل نے اس کو مالک بننے کا وکیل کیا ہے اس سے کہ دیون یا مثلاً ہوا دے گئے جاتے ہیں کیونکہ تین دین پر قبضہ کرنا متصور نہیں ہے مگر اس کو من وجہ تین حق کا وصول کرنا قرار دیا گیا ہے پس قبضہ کا وکیل اس وکیل کے مشابہ ہو یا جو شفعہ لینے والے واپس لینے خریدنے کے واسطے ہوا رہے اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کے واسطے وکیل کیا گیا ہو اور وکالت با قبضہ شفعہ لینے کی وکالت سے زیادہ مشابہ ہے حتیٰ کہ وکیل با قبضہ قبضہ کرنے سے پہلے قرضدار کے مقابلہ میں خصم ہوگا جیسا کہ وکیل شفعہ لینے سے پہلے ہی خصم ہو جاتا ہے اور وکیل با شرط خریداری کرنے سے پہلے خصم نہیں ہوتا ہے یہ اس لئے کہ مبادلہ حقوق کو چاہتا ہے اور وکیل مبادلہ کے حقوق میں اصل ہوتا ہے لہذا وہ ان حقوق کے بارے میں خصم ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا جو شخص وکیل ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ شخص خصومت کا وکیل بھی ہوگا حتیٰ کہ اگر قرض دار نے اس وکیل کا با قبضہ کے خلاف اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ موكل قرضہ وصول کرچکا ہے یا موكل نے قرضہ اورو بری کر دیا ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ بینہ قبول کر لیا جائے گا۔

اور صاحبین نے فرمایا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں ہوتا اور جب وکیل با قبضہ خصومت کا وکیل نہیں ہوتا تو یہ وکیل قرضدار کا خصم و مدعی سیہ بھی نہ ہوگا۔ اور جب یہ وکیل خصم اور مدعی سیہ نہیں ہوگا تو اس کے خلاف قرضدار کی طرف سے پیش کردہ

بینہ بھی قبول نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ سے حسن بن زیاد کی بھی ایک روایت یہی ہے اور امام شافعی کا اصح قول بھی یہی ہے۔ درخامہ اور ایہ کے مطابق امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ دین اور خصومت کے درمیان تغیر ہے۔ اور جب ان دونوں کے درمیان تغیر ہے تو وکیل بالقبض وکیل بالخصومت نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص کی دیانت اور امانت قابل اعتماد ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو یعنی بہت سے وگ امانت و دیانت میں قابل اطمینان ہوتے ہیں لیکن مقدمات کی پیروی میں بالکل چوپٹ ہوتے ہیں پس ایسی صورت میں اگر مؤکل وکیل کے قبضہ دین پر راضی ہو گیا تو اس سے وکیل کی خصومت اور مقدمہ کی پیروی کرنے پر راضی ہونا لازم نہیں آتا اور جب ایسا ہے تو وکیل بالقبض، وکیل بالخصومت نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو اس بات کا وکیل کیا ہے کہ قرضدار کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کے مقابلہ میں وکیل جس پر قبضہ کرے گا اس مقبوض کا مالک ہو جائے اور یہ اس لئے کہا کہ دیون اور قرضے ہا مثلاً ادا کئے جاتے ہیں اور یہ عیناً ادا نہیں کئے جاتے کیونکہ وہ وصف ہے جو قرضدار کے ذمہ ثابت ہو اور وصف پر قبضہ کرنا ناممکن ہے ہذا بعینہ دین اور قرضہ پر قبضہ کرنا بھی ناممکن ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ خالد نے شاہد کو ایک سو روپیہ قرض دیا پس شاہد قرضدار نے اس روپیہ کو خرچ کر لیا تو اب قرضہ میں بعینہ یہ روپیہ وصول نہیں ہو سکتا اور جب یہ روپیہ وصول نہیں ہو سکتا تو لمحاحہ قرضدار اس کے مثل ادا کرے گا اور جب قرضدار قرضہ کا مثل ادا کرے گا تو معلوم ہوا کہ وکیل اصل قرضہ کی بجائے اسکے مثل پر ملکیت حاصل کرے گا پس گویا مؤکل نے اس کو ملک حاصل کرنے کے واسطے وکیل کیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب عین قرضہ وصول نہیں ہو سکتا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے حالانکہ یہ کہا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قرضہ کے مثل جو چیز دی گئی ہے وہ مثل ہونے کی وجہ سے عین حق کے مساوی اور برابر ہے۔ اور جب وصول کردہ چیز عین حق کے مساوی ہے تو اس کو عین حق کا وصول کرنا قرار دیا گیا اور جب اس کو عین حق کا وصول کرنا قرار دیا گیا تو یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے کے وکیل کو اصل قرضہ کی مثل چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو اس وکیل کو خصومت کا بھی حق حاصل ہے تو وہ قرضدار کے مقابلہ میں خصم اور مدعی علیہ بھی ہوگا اور جب وکیل بالقبض قرضدار کے مقابلہ میں خصم اور مدعی علیہ ہے تو قرضدار کی طرف سے پیش کردہ بینہ بھی قبول ہوگا جیسے شفعہ بینے کا وکیل ہے کہ شفعہ بینے کا وکیل مشتری کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے چنانچہ اگر مشتری، شفعہ بینے کے وکیل کے مقابلہ میں اس بات پر بینہ پیش کر دے کہ مؤکل نے مشتری کو شفعہ سپرد کر دیا ہے یعنی مؤکل مشتری کے حق میں حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا اسی طرح وکیل بالقبض خصومت کا وکیل ہو سکتا ہے۔ اور جیسے بہہ واپس لینے کا وکیل خصومت کا وکیل ہو سکتا ہے مثلاً مؤکل نے کسی کو کچھ بہہ کیا پھر ایک وکیل کو بھیجا تا کہ موہوب بہہ سے بہہ واپس لے پس موہوب لہ نے وکیل پر بینہ کیا قائم کیا کہ واجب نے مجھ سے لٹی موہوب کا عوض لے لیا ہے تو موہوب لہ کا یہ بینہ قبول ہوگا اور جیسے وکیل باشراء کہ وہ خصم ہوتا ہے۔ چنانچہ حقوق عقد کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے نہ کہ مؤکل سے۔

حتیٰ کہ اگر بائع نے بیعہ قائم کیا کہ وکیل بالشراء نے ثمن ادا نہیں کیا تو یہ بیعہ قبول ہوگا۔ اور جیسے سترک چیز میں ہزارہ بیٹے کسی نے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا پس شریک نے بیعہ قائم کیا کہ اسکے موکل نے اپنا حصہ وصول کر لیا ہے تو یہ بیعہ قبول ہوگا اور جیسے مشتہی نے عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنے کا وکیل کیا اور بائع نے بیعہ قائم کیا کہ اس کا موکل اس عیب پر راضی ہو چکا ہے تو یہ بیعہ قبول ہوگا بہن حال قرضہ پر قبضہ کرنے کے وکیل کا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ وکیل بقبض امدین وکیل باخذ الشفعہ سے زیادہ مشابہ ہے بہ نسبت وکیل بالشراء کے۔ کیونکہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل قبضہ سے پہلے ہی قرضدار کے مقابلہ میں خصم قرار دیا جاتا ہے۔ اور وکیل بالشراء تو وہ خریداری کرنے سے پہلے بائع کے مقابلہ میں خصم نہیں ہوتا بلکہ ثراء اور خریداری کے بعد خصم ہوگا۔

هذا لان المبادلة تقتضى الخ سے امام ابو حنیفہ کی طرف سے اصل مسئلہ پر ایک نکتہ یہ۔ کیا گیا ہے نکتہ یہ ہے کہ موکل نے جب کسی کو مالک بناتے ہوئے قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا اور قرضہ میں وکیل کو اصل قرضہ کی مثل پر مالک ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے تو قرضہ کی مثل کا وصول کرنا مبادلہ ہوا اور مبادلہ پہچہ حقوق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی تسلیم اور تسلیم کا۔

اور مبادلہ کا وکیل حقوق مبادلہ میں اخیل ہوتا ہے یعنی حقوق مبادلہ اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں اور جب مبادلہ کا وکیل حقوق مبادلہ میں اخیل ہے تو وہ وکیل ان حقوق کے بارے میں خصم بھی ہوگا پس ثابت ہو گیا قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل، قرضدار کا خصم بھی ہوگا یعنی وہ خصومت کا وکیل بھی ہوگا۔

عین پر قبضہ کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں

قال والوكيل بقبض العين لا يكون وكيلا بالخصومة لانه امين محض والقبض ليس بمبادلة فاشبه الرسول حتى ان من وكل وكيلا بقبض عبده فاقام الذي هو في يديه البينة على ان المؤكل باعه اياه وقف الامر حتى يحضر الغائب في هذا استحسان والقياس ان يدفع الى الوكيل لان البينة قامت لاعلى خصم فلم تعتر وجه الاستحسان انه خصم في قصر يده لقيام المؤكل في القبض فيقتصر يده وان لم يثبت البيع حتى لو حضر الغائب تعاد البينة على البيع فصار كما اذا اقام البينة على ان المؤكل عزل عن ذلك فانها تقبل في قصر يده كذا رهننا

ترجمہ اور عین شی پر قبضہ کرنے کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ محض امین ہے اور قبضہ مبادلہ نہیں ہے پس وہ قاصد کے مشابہ ہو گیا۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام وصول کرنے کا وکیل کیا پس وہ شخص جس کے قبضہ میں غلام ہے۔ اس نے اس بات پر بیعہ قائم کیا کہ موکل نے وہ غلام اس کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے تو یہ معاملہ موقوف رہے گا یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے اس میں استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ غلام وکیل کو دیا جائے کیونکہ گواہی قائم ہوئی لیکن خصم پر نہیں لہذا یہ گواہی معتبر نہ ہوگی وجہ استحسان یہ ہے کہ وکیل اپنا قبضہ کوتاہ ہونے میں خصم ہے اس لئے کہ قبضہ کرنے میں وہ موکل کا قائم مقام ہے۔ پس اس کا قبضہ کوتاہ کیا جائے گا اگر بیع ثابت نہ ہو۔

حتیٰ کہ اگر غائب حاضر ہو گیا تو بیع پر بیعہ کا ادا وہ کیا جائے گا جس ایسا ہو گیا جیسا کہ جب قابض نے اس بات پر بیع قائم کیا ہو کہ مؤکل نے اس وکیل کو قبضہ کرنے سے معزول کر دیا۔ ہذا بینہ اس کے قبضہ کے کوتاہ ہونے میں قبول کیا جائے گا ایسا ہی اس مقام پر گواہی قبول ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ ہے کہ اگر کسی کو عین شئی پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل خصومت کا وکیل نہ ہو گا دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں وکیل محض امین ہے اور اس صورت میں وکیل چونکہ مؤکل کے عین حق پر قبضہ کرے گا اس لئے یہ قبضہ مبادلہ نہ ہوگا۔

جیسا کہ اوپر والے مسئلہ میں قبضہ عین مبادلہ نہیں ہے۔ تو یہ قبضہ حقوق مبادلہ کا مقتضی بھی نہ ہوگا اور جب اس قبضہ سے حقوق ثابت نہیں ہوتے تو وکیل خصم بھی نہ ہوگا بلکہ اس مسئلہ میں وکیل کی حیثیت محض امین اور اپیل کی ہوگی۔

چنانچہ اگر کسی نے کسی کو اپنے غلام پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا اور غلام پر جس کا قبضہ ہے اس نے اس بات پر بیع قائم کر دیا کہ مؤکل نے اپنا یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے تو یہ معاملہ مؤکل جو غائب ہے اس کے آنے تک موقوف رہے گا۔ یعنی نہ وکیل کو قبضہ دیا جائیگا اور نہ قبضہ دینے سے انکار کیا جائیگا۔

اور یہ حکم استحسان ہے لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام وکیل کو دیدیا جائے۔ اور قابض کے بینہ کی طرف التفات نہ کیا جائے وجہ یہ ہے کہ وکیل قبضہ امین چونکہ وکیل بالخصوص مت نہیں ہوتا اسلئے یہاں وکیل خصم نہ ہوگا اور جب وکیل خصم نہیں ہے تو قابض کا پیش کردہ بینہ کسی خصم اور مدعی علیہ کے خلاف نہ ہوگا اور جو بینہ خصم پر قائم نہ ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہذا قابض کے اس بینہ کا اعتبار نہ ہوگا اور جب قابض کے اس بینہ کا اعتبار نہیں کیا گیا تو غلام پر وکیل کے قبضہ کو نہیں روکا جاسکتا ہے بلکہ وکیل کو غلام پر قبضہ دیدیا جائے گا وجہ استحسان یہ ہے کہ قابض کا پیش کردہ بینہ دو چیزوں پر ہے ایک تو اس بات پر کہ مؤکل نے اپنا یہ غلام قابض کو فروخت کر دیا ہے ہذا غلام سے مؤکل کی ملک زائل ہو گئی دوم اس بات پر کہ وکیل کا قبضہ کوتاہ ہو گیا ہے۔ یعنی وکیل اس غلام پر قبضہ کرنے کا مجاز نہیں ہے پہلی چیز میں تو وکیل قابض کا خصم نہیں ہے لیکن دوسری چیز میں وکیل قابض کا خصم ہے۔ پس پہلی چیز جس میں وکیل خصم نہیں ہے اس میں قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا یعنی قابض کا مؤکل سے اس غلام کو خریدنا ثابت نہ ہوگا اور اس غلام سے مؤکل کی ملک زائل نہ ہوگی لیکن دوسری چیز جس میں وکیل خصم ہے اس میں قابض کا پیش کردہ بینہ قبول ہوگا اور اسکے نتیجے میں وکیل کا قبضہ کوتاہ ہو جائیگا۔

یعنی وکیل غلام پر قبضہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر مؤکل جو غائب تھا گیا تو قابض کیسے مؤکل کی موجودگی میں بیع پر دوبارہ بینہ قائم کرنا ضروری ہوگا کہ میں نے مؤکل سے اس غلام کو خریدا ہے۔ اور بیع ثابت کرنے کیلئے سابقہ بینہ جو مؤکل کی عدم موجودگی میں قائم کیا تھا قبول نہ ہوگا کیونکہ وکیل اس سلسلہ میں قابض کا خصم نہیں تھا ہذا اس سلسلہ میں قابض کی طرف سے وکیل پر پیش کردہ بینہ معتبر نہ ہوگا اور جب سابقہ بینہ معتبر نہیں ہے تو قابض کیلئے بیع ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔

یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قابض نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ مؤکل نے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے سے معزول کر دیا ہے تو یہ بینہ وکیل کا قبضہ کوتاہ کرنے کے حق میں قبول کر لیا جائیگا اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں قابض کا بینہ صرف وکیل کا قبضہ کوتاہ کرنے کے حق میں قبول ہوگا اور بیع ثابت کرنے کے حق میں قبول نہ ہوگا۔

مذکورہ بالا حکم طلاق اور عتاق کا بھی ہے

قال وكذا لك العتاق والطلاق وغير ذلك معناه اذا اقامت المرأة الية على الطلاق والعد والامة على العتق على الوكيل بقبضه نفس في فصریده حتى يحضر العاتب استحسنانا دون العتق والطلاق

ترجمہ اور یہی علم عتاق اور طلاق وغیرہ کا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر عورت نے طلاق پر بینہ قائم کیا ورنہ امام باندی نے عتاق پر وکیل سے سامنے جو نہ ہوئے یا تھا تو مستحسن وکیل کا قبضہ و تادیر نے میں یہ بینہ قبول کیا جائے گا یہاں تک کہ صاحب حاضر ہو نہ کہ عتاق اور طلاق میں۔

تشریح صاحب جامع صفیہ نے کہا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کے واسطے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا۔ یا کسی نے پناہ میدی باندی کے واسطے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا پس جب وکیل نے اپنے مؤکل کی بیوی کو۔ نے کارواں یا تو اس نے بینہ قائم کیا کہ میرا شوہر عتقی اس کا مؤکل مجھ کو طلاق دے چکا ہے یا نہ میدی باندی نے بینہ قائم کیا کہ میرا عتقی اس کا مؤکل مجھ کو زنا کر چکا ہے تو استحسنانا یہ بینہ وکیل کے قبضہ و تادیر نے میں قبول کرے گا یعنی اس بینہ کی وجہ سے وکیل مؤکل کی بیوی یا نہ میدی باندی پر قبضہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا لیکن یہ بینہ طلاق اور عتاق کے حق میں قبول نہ ہوگا یعنی اس بینہ کی وجہ سے نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی اور نہ میدی باندی زنا ہوگی ہاں اگر مؤکل جو نائب تھا حاضر ہو گیا تو طلاق اور عتاق ثابت کرنے کیسے اس کی موجودگی میں و بار و بینہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔ سابقہ بینہ کافی نہ ہوگا۔

وکیل بالخصومت نے قاضی کے پاس اپنے مؤکل پر کچھ اقرار کیا تو وکیل کا اقرار مؤکل پر جائز ہوگا

قال واد اقر الوكيل بالخصومة على مؤكله عند القاضي حاز اقراره عليه ولا يجوز عند غير القاضي عند ابي حنيفة ومحمد استحسنانا الا انه يحرج من الوكالة وقال ابو يوسف يجوز اقراره عليه وان اقر في غير مجلس القضاء وقال رفر والشافعي لا يجوز في الوحيس وهو قول ابي يوسف اولا وهو القياس لانه مأمور بالخصومة وهي مارة والافرار بضاده لانه مسالمة والامر بالشئ لا يتناول صده ولهدا لا يملك الصبح والاسراء وبصح اذا استنى الاقرار وكذا لو وكله بالجواب مطلقاً يتقيد بحواب هو خصومة لحرى العادة كذا لك ولهدا يختار فيه الا هدى فالاهدى وحه الاستحسان ان التوكيل صحيح قطعاً وصحته يتناول ما سسكه قطعاً وذلك مطلق الجواب دون احدهما عياً وطريق المحار موحود على ما سسكه ان شاء الله تعالى فيصرف اليه تحرياً للصحة قطعاً

ترجمہ اور اگر وکیل بالخصومت نے اپنے مؤکل پر قاضی کے پاس اپنے اقرار کیا تو وکیل کا اقرار مؤکل پر جائز ہوگا اور قاضی کے سامنے وہ کے پاس امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک استحسنانا جائز نہیں ہے مگر وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور ابو یوسف نے کہا مؤکل پر وکیل کا اقرار جائز ہے اگرچہ مجلس قضاء میں اقرار کیا ہو اور امام شافعی اور امام زفر نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جائز نہیں ہے اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے اور یہی قیاس ہے اس لئے کہ یہ وکیل خصومت پر مامور ہے اور خصومت جھگڑا ہے اور اقرار اس کی ضد ہے کیونکہ اقرار

صحاحت ہے اور امر باشی کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے اسی لئے وکیل صلح کرنے اور بری کرنے کا مک نہیں ہوتا ہے۔ اور توکیل صحیح ہے جبکہ اقرار کا استثناء کیا ہو اسی طرح اگر اس کو مطلقاً جواب کا وکیل کیا تو یہ توکیل، جواب یعنی خصومت کے ساتھ متقید ہوئی ہوگی اس پر مانتا جا رہی ہے اسی وجہ سے اس میں ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو خصومت میں ہوشیار ہو پھر اس کے بعد جو ہوشیار ہو اور وجہ استحسان یہ ہے کہ توکیل قطعاً صحیح ہے۔ اور اس کی صحت اس کو شامل ہے جس کا موکل قطعاً مک ہے اور وہ مطلق جواب ہے۔ نہ کہ دونوں میں سے کوئی ایک متعین طریقہ پر مجاز کا طریقہ موجود ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ اس کو بیان کریں گے تو قطعاً طلب صحت کے لئے وکالت کو اسی مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر خصومت کے وکیل نے اپنے موکل کے خلاف قاضی کی عدالت میں اقرار کیا توکیل کا یہ اقرار موکل کے خلاف جائز ہے۔ وکیل ارمہ کی کا ہو توکیل کے اقرار کا مطلب یہ ہے کہ مدعی جتنی موکل نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا ہے اور ارمہ کی علیہ کا وکیل ہو تو اقرار کا مطلب یہ ہے کہ وکیل اپنے موکل یعنی مدعی کا یہ پر وجوب مال کا اقرار کرے۔ اور ارمہ کی قاضی کی عدالت کے علاوہ کی دوسری جگہ اقرار کیا تو یہ اقرار ناجائز ہے اور یہ حکم یعنی قاضی کی مجلس میں جواز اور غیر قاضی کی مجلس میں عدم جواز کا حکم طریقہ کے نزدیک استحسان ہے لیکن وکیل جب غیر قاضی کے پاس اقرار کرے گا تو وہ وکالت سے نکل جائے گا اور وکیل کو مال نہیں دیا جائے گا جتنی کہ وکیل مدعی کی طرف سے ہو اور غیر قاضی کے پاس اس بات کا اقرار کرے کہ مدعی نے مال پر قبضہ کر لیا تو طریقہ کے نزدیک استحسان اگرچہ یہ قرار جائز نہیں ہے لیکن وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور مدعی کا یہ پر مال ثابت ہونے کی صورت میں وکیل کو یہ مال نہیں دیا جائے گا کیونکہ وکیل کے خیال کے مطابق مدعی اپنے دعویٰ میں جھوٹ سے پس جب مدعی کے بارے میں وکیل کا یہ خیال ہے تو یہ مدعی کا وکیل کیسے ہو سکتا ہے اور جب مدعی کا وکیل نہیں رہا تو یہ مال پر قبضہ کرنے کا مجاز بھی نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف نے فرمایا کہ وکیل کا اقرار اس کے موکل پر جائز ہے۔ اگرچہ وکیل غیر قاضی میں اقرار کرے یعنی مجلس قاضی اور غیر قاضی دونوں صورتوں میں وکیل کا اقرار اس کے موکل کے خلاف جائز نہیں ہے اسی کے قائل امام مالک، امام احمد اور ابن ابی سنیٰ ہیں یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے اور یہی قیاس کا مقتضی ہے قیاس کی وجہ اور امام زفر اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کا وکیل خصومت جھگڑنے کرنے کا وکیل ہے اور اقرار جھگڑنے کی ضد ہے اس لئے کہ خصومت ایسے کلام کا نام ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشجرۃ اور منزعحت (جھگڑے) کے طور پر واقع ہو وراقر را یہ کلام کا نام ہے جو مصاحت اور موافقت کے طور پر واقع ہو اور ان دونوں کا باہم متنازعہ ہونا ظاہر ہے بہرحال اقرار خصومت کی ضد ہے اور امر باشی کی ضد میں شامل نہیں ہوتا ہند وہ وکیل جس کو خصومت کرنے پر مامور کیا گیا ہے وہ فقط خصومت (جھگڑا) کرنے کا مجاز ہوگا اور اس کی ضد یعنی قرار کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور جب وکیل باخصومت قرار کا مجاز نہیں ہے تو اس کا اقرار مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی دونوں میں جائز اور معتبر نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ امر باشی چونکہ اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے اس لئے وکیل باخصومت صلح کرنے اور بری کرنے کا مالک نہ ہوگا۔ یعنی مدعی کا وکیل باخصومت اگر مدعی علیہ سے صلح کرنا چاہے یا اس کو قرضے سے بری کرنا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا کیونکہ خصومت صلح و رابر دونوں کی ضد ہے اس طور پر کہ صلح کے لئے ضروری ہے کہ وکیل مدعی کا مدعی علیہ سے چھ حق چھوڑ کر باقی کو وصول کر لے حالانکہ وکیل باخصومت پورا حق وصول کرنے پر مامور ہے اور برابر میں مدعی کا پورا حق ساقط کیا جائے گا۔ نہ وکیل باخصومت اس کو وصول کرنے

پر مامور ہے۔

بہر حال سلیخ اور ایرام چہ نہ خصومت کی ضد ہیں اس لئے وکیل بالخصومت مدعی علیہ سے صلح کرنے اور اس کو بری کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ وکیل کے اقرار کے جائز نہ ہونے کی یہ بھی دلیل ہے کہ اگر توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء ہو جائے تو توکیل بالخصومت درست ہوگی مثلاً موکل نے کہا کہ میں نے تجھ کو خصومت کا وکیل اس شرط کے ساتھ کہ تو مجھ پر اقرار نہیں کرے گا تو اس استثناء کے باوجود توکیل بالخصومت درست ہے پس اقرار کا استثناء کرنے کے باوجود توکیل بالخصومت کا درست ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ توکیل بالخصومت، اقرار کو شامل نہیں ہے اور اقرار توکیل بالخصومت کے حقوق میں سے نہیں ہے چنانچہ اگرچہ اقرار توکیل بالخصومت کے حقوق میں سے ہوتا ہے اور توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں ہوتی تو اقرار کا استثناء صحیح نہ ہوتا جیسے توکیل بالخصومت سے انکار کا استثناء صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی نے کہا کہ میں نے تجھ کو خصومت وکیل اس شرط کے ساتھ یہ کہ تو مجھ پر اقرار نہیں کرے گا یعنی تیرا انکار کرنا مجھ پر جائز نہ ہوگا تو یہ توکیل باطل ہوگی کیونکہ انکار توکیل بالخصومت کے حقوق میں سے ہے اور توکیل بالخصومت انکار کو شامل ہے اہم زفر اور ام شافعی نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو مطلقاً جواب دی کہ وکیل کیا تو توکیل خصومت یعنی انکار کے ساتھ مقید ہوگی یعنی مطلق جواب اگرچہ اقرار اور انکار دونوں کو شامل ہے لیکن عرف اور عادت جاری ہونے کی وجہ سے یہ وکاست مطلقاً فقط انکار کے ساتھ مقید ہوگی یعنی اس صورت میں وکیل بالخصومت فقط انکار کرنے کا مجاز ہوگا اور اقرار کا مجاز نہ ہوگا اسی وجہ سے وکیل بالخصومت ایسے شخص کو اختیار کیا جائے گا جو خصومت اور جھگڑا کرنے میں ہوشیار ہو یہاں ہوشیار آدمی کا انتخاب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ توکیل حصہ خصومت اور انکار کے ساتھ مقید ہوگی ورنہ اقرار کرنے سے ایسے کسی ہوشیار آدمی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ مسئلہ اہم زفر اور دوسرے احناف کے درمیان خود مختلف فیہ ہے لہذا اس مسئلے کو استثنائی میں پیش کرنا درست نہیں ہے وجہ استحسان یہ ہے کہ توکیل بالخصومت بالاجماع قطعی طور پر صحیح اور درست ہے اور توکیل بالخصومت اس سے درست ہے کہ یہ توکیل ہر اس چیز کو شامل ہے جس کا بلاشبہ موکل، ملک ہے یعنی اگر موکل کو کسی فعل کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے واسطے وکاست جائز نہیں ہوتی پس یہاں اس وکاست میں ہر ایک فعل داخل ہے جس کا موکل مجاز ہے اور موکل مطلق جواب کا مجاز ہے یعنی موکل اقرار بھی کر سکتا ہے اور انکار بھی کر سکتا ہے متعین طور سے اقرار یا انکار کا مجاز نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا مجاز ہے بہر حال جب موکل اقرار اور انکار دونوں کا مجاز ہے تو وکیل بالخصومت کو بھی موکل کا نائب ہونے کی وجہ سے اقرار و انکار ہر ایک کا اختیار حاصل ہوگا۔ اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب مراد لینا جائز ہے اور خصومت اور مطلق جواب کے درمیان طریق مجوز موجود بھی ہے اس طور کہ خصومت سبب ہے جواب کا اور سبب بول کر مسبب مراد یہاں یہ بھی مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اس کو آئندہ بیان کریں گے پس اس توکیل بالخصومت کو مجازاً مطلق جواب کی توکیل کی طرف پھیرا جائے گا تاکہ موکل کا کلام قطعی طور سے صحیح اور درست ہو سکے۔

موکل نے اقرار کا استثناء کیا تو یہ استثناء درست ہے یا نہیں

ولو استثنى الاقرار فعن ابی یوسف انه لا یصح لانه لا یملکھ وعن محمد انه یصح لان للتخصیص زیادة دلالة علی ملکہ ایاہ وعد الاطلاق یحمل علی الاولی وعنه انه فصل بین الطالب والمطلوب ولم یصحہ فی الثانی لکونه مجبوراً علیہ وبخیر الطالب فیہ فبعد ذالک یقول ابو یوسف ان الوکیل قائم مقام الموکل واقرارہ لا یختص بمجلس القضاء فکذا اقرار نائبہ وهما یقولان ان التوکیل یتناول جواباً یشی خصومة حقیقة او مجاز او الاقرار فی مجلس القضاء حصومة مجاراً اما لانه خرج فی مقابلة الخصومة اولاً لانه سبب له لان الظاهر اتیانہ بالمستحق عند طلب المستحق وهو الحواب فی مجلس القضاء فیختص به لکن اذا اقيمت البينة علی اقرارہ فی غیر مجلس القضاء یمخرج من الوكالة حتی لا یؤمر بدفع المال الیہ لانه کالاب او الوصى اذا اقر فی مجلس القضاء لا یصح ولا یدفع المال الیہ

ترجمہ اور اگر موکل نے اقرار کا استثناء کیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ موکل استثناء کا مالک نہیں ہے اور امام محمد سے روایت ہے کہ اقرار کا استثناء درست ہے کیونکہ تصریح کرنے کی وجہ سے اس بات پر زیادہ دلالت ہوئی کہ موکل انکار کا مالک ہے اور اطلاق کے وقت اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

اور امام محمد سے یہ بھی روایت ہے کہ انھوں نے طالب اور مطلوب کے درمیان فرق کیا ہے اور ثانی (مطلوب) میں استثناء کو صحیح قرار نہیں دیا کیونکہ مطلوب ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے اور طالب اس میں مختار ہوتا ہے پھر اس کے بعد امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وکیل، موکل کا قائم مقام ہوتا ہے اور موکل کا اقرار مجلس قضاء کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے پس اسی طرح اس کے نائب کا اقرار۔ اور طرفین فرماتے ہیں کہ توکیل بالخصومت ایسے جواب کو شامل ہے جو حقیقہ خصومت ہو یا مجازاً خصومت ہو اور مجلس قاضی میں اقرار کرنا مجازاً خصومت ہے یا اس لئے کہ اقرار خصومت کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے یا اس لئے کہ خصومت اقرار کا سبب ہے۔

اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ مستحق کے مطالبہ کے وقت مستحق ہی کے ساتھ جواب دیا جائے گا اور یہ مستحق وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہے پس قاضی کی مجلس کیساتھ جواب خصومت مختص ہوگا لیکن اگر غیر مجلس قضاء میں وکیل کے اقرار پر بینہ قائم کیا گیا تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کو مال دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ منقض ہو گیا جیسے باپ یا وصی جب مجلس قاضی میں اقرار کرے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اور اس کو مال نہ دیا جائیگا۔

تشریح سابق میں صاحب ہدایہ نے امام زفر اور امام شافعی کی دلیل کے ذیل میں استثناء کے طور پر فرمایا تھا کہ توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء کرنا درست ہے اور اقرار کے استثناء کا درست ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اقرار حقوق توکیل میں سے نہیں ہے اور توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں ہے اور جب توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں ہے تو وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا نہ مجلس میں معتبر ہوگا اور نہ غیر مجلس قاضی میں۔ اسی استثناء کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اقرار کے استثناء کا درست ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اقرار کا استثناء درست نہیں ہے۔

جیسا کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے اور اقرار کے استثناء کا درست نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ موکل اس کا مالک نہیں ہے اور موکل

قرآن کا استشہاد، مک اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس کو اقرار کر کے تسلیم کیا جائے کہ یہ ازمائش کا کہ موکل نہ فرما رہا، مک ہو چکی ہو تو اقرار کرتا رہتا رہتا خواہ وہ حق پر ہو یا باطل پر ہو، نفع یہ بات شرعاً جائز نہیں ہے۔ بحرحال جب بقول امام ابو یوسفؒ توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء کرنا درست نہیں ہے تو اس سے استثناء کرنا بھی درست نہ ہوگا اور اگر یہ بات تسلیم کریں کہ قرآن کا استثناء درست ہے جیسا کہ امام محمد سے روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اقرار حقوق توکیل میں سے نہیں ہے بلکہ موکل کا قرآن کا استثناء نہ کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ موکل انکار کا مک ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ موکل کا انکار نہ اس سے جائز ہے کہ بہت ممکن ہے کہ موکل کا خصم حق پر ہو لیکن جب موکل نے اقرار کر کے استثناء نہ فرمایا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ موکل کو پورا پورا یقین ہے کہ اس کا خصم باطل پر ہے پس جب خصم کے باطل پر ہونے کا یقین ہے تو موکل کے استثناء متعین ہو گیا ہے۔

اور جب موکل کے لئے خصم کی بات کا انکار متعین ہو گیا تو اس کے لئے اقرار کا استثناء نہ کرے صرف انکار کا دلیل دینا درست اور جائز ہو گیا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر توکیل بالخصومت مطلق ہو چکی تو اقرار کا استثناء نہ کیا گیا ہو تو اس پر محمول کیا جائے گا جو مسلمان کے حال کے منسوب ہو اور مسلمان کے حال کے منسوب مطلق جواب ہے یعنی دلیل کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ اقرار کرے یا انکار کرے اور جھڑا اور صرف انکار کرتے رہنا مسلمان کے حال کے منسوب نہیں ہے جب اس کی یہ ہے کہ مطلق جواب تمام احوال میں جائز ہے اور جھڑا اور صرف انکار کرتے رہنا حرام ہے اور توکیل بالحرام بھی حرام۔ ہذا مسلمان ظاہر حال کی رعایت کرتے ہوئے اس توکیل کو بھی یعنی جواب پر محمول کریں گے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ توکیل بالخصومت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل مطلقاً جواب کا مالک ہوگا، اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام محمد سے مروی ہے کہ انھوں نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق کیا ہے یعنی اگر توکیل بالخصومت مدعی کی جانب سے ہو تو مدعی کے لئے انکار کا استثناء نہ کرنا درست ہے کیونکہ مدعی کو اصل خصومت میں اختیار ہے وہ مدعی علیہ کی بات کا اقرار بھی کر سکتا ہے اور اس کا انکار بھی کر سکتا ہے پس جب مدعی کو دونوں باتوں کا اختیار ہے تو اس کے حق میں قرآن کا استثناء نہ کرنا مفید ہوگا یعنی وہ اپنے دلیل کو تسلیم کر سکتا ہے کہ تجھ کو اقرار کا اختیار نہیں ہے۔ اور اگر مدعی علیہ کی جانب سے توکیل بالخصومت ہو تو مدعی علیہ کے لئے قرآن کا استثناء نہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قرآن کا استثناء مدعی علیہ کے حق میں مفید نہ ہوگا اس لئے کہ مدعی نے جو دعویٰ کیا ہے وہ اس کو بینہ کے ذریعہ ثابت کرے یا یہ مدعی علیہ کے یمن کا منہ پر کرے مدعی علیہ کو قرآن کرنے پر مجبور کرے گا مگر چونکہ ایمان اور قسموں میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے اس لئے وکیل یمن اپنے موکل پر محمول کرے گا۔ اور جب یمن موکل پر محمول ہوئی تو موکل اقرار پر مجبور ہو سکتا ہے اور جب مدعی علیہ کو اختیار ہے تو اس کے حق میں قرآن کا استثناء نہ ہوگا۔

فعلاً، دالہ سے اتفاق صرف رجوع کرتے ہوئے مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ توکیل بالخصومت کے تحت مدعی علیہ کی جانب سے اقرار کرنا بھی جائز ہے تو حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ قرآن کی دلیل و حجتوں میں برابر ہے یعنی وکیل بالخصومت اپنے موکل پر مجلس قضی میں اقرار کرے یا نہ کرے

قاضی میں اقرار کرے دونوں صورتوں میں جائز ہے کیونکہ وکیل اپنے مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے لہذا مؤکل جن چیزوں کا مالک ہے وکیل بھی ان چیزوں کا مالک ہوگا اور مؤکل کا اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی دونوں میں اس کا اقرار معتبر ہوتا ہے۔ لہذا اس کے نائب یعنی وکیل کا اقرار بھی مجلس قاضی کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ دونوں جگہ معتبر ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مؤکل کا اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مؤکل کا اقرار بنفسہ موجب ہوتا ہے اور مجلس قاضی کے ساتھ وہ چیز مختص ہوتی ہے جو بنفسہ موجب نہ ہو بلکہ بینہ یا انکار عن الیمین کے ساتھ ملکر موجب ہو۔

اور طرفین فرماتے ہیں کہ مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی میں فرق ہے یعنی مجلس قاضی میں وکیل کا اپنے مؤکل پر اقرار معتبر ہے اور غیر مجلس قاضی میں معتبر نہیں ہے اور اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ توکیل بالخصومت، مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی اور مطلق جواب اپنے عموم کی وجہ سے حقیقت یعنی خصومت (انکار) کو بھی شامل ہوگا اور مجاز یعنی اقرار کو بھی شامل ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ وکیل انکار بھی کر سکتا ہے اور اقرار بھی کر سکتا ہے البتہ انکار، حقیقتہً خصومت ہے اور اقرار مجبوزاً خصومت ہے۔ لیکن اقرار صرف مجلس قاضی میں مجبوزاً خصومت ہوتا ہے اور غیر مجلس قاضی میں خصومت نہیں ہوتا نہ حقیقتہً اور نہ مجبوزاً حقیقتہً خصومت نہ ہونا تو ظاہر ہے اور مجبوزاً اس لئے خصومت نہیں ہوگا کہ اقرار مجبوزاً اس لئے خصومت ہوتا ہے کہ وہ جواب ہے حالانکہ غیر مجلس قاضی میں جواب معتبر نہیں ہوتا پس جب غیر مجلس قاضی میں جواب معتبر نہیں ہوتا تو غیر مجلس قاضی میں اقرار مجبوزاً خصومت بھی نہ ہوگا اور جب غیر مجلس قاضی میں اقرار مجبوزاً خصومت نہیں ہے تو اس اقرار کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ وہی اقرار معتبر ہے جو مجبوزاً خصومت ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ غیر مجلس قاضی میں وکیل کا اقرار معتبر اور جائز نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ مجلس قاضی میں اقرار مجبوزاً خصومت کیسے ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس لئے کہ اقرار خصومت کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے یعنی خصومت اور اقرار کے درمیان تقابل ہے پس یہاں احداً امتنع بلین یعنی خصومت بول کر آخر یعنی اقرار مراد لیا گیا ہے اور احداً امتنع بلین کا اطلاق آخر پر مجبوزاً جائز ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم میں جزاء عدوان کا نام مجبوزاً عدوان رکھ دیا گیا فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم میں جزاء عدوان رکھ دیا گیا ہے اور یا اقرار مجبوزاً خصومت اس لیے ہے کہ خصومت اقرار کا سبب ہے پس سبب (اقرار) کو سبب۔

(خصومت) کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے بہر حال اقرار مجبوزاً خصومت ہے البتہ اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص ہے یعنی اگر قاضی کی مجلس میں وکیل نے اپنے مؤکل پر اقرار کیا تو یہ اقرار معتبر ہوگا اور اگر غیر مجلس قاضی میں اقرار کیا تو معتبر نہ ہوگا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب مستحق نے مطالبہ کیا تو ایسا ہی جواب دیا جائیگا جس کا وہ مستحق ہے اور یہ وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہے۔ پس یہ جواب یعنی اقرار قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہو گیا۔

لیکن اگر اس بات پر بینہ قائم کر دیا گیا کہ وکیل نے غیر مجلس قاضی میں اقرار کیا ہے تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور اس کو مال دینے کا حکم نہ کیا جائیگا کیونکہ مطلق جواب کا وکیل رہنا ممکن نہ رہا اس طور پر کہ وکیل انکار کا مالک تو ہو نہیں سکے گا کیونکہ انکار کرنے کی صورت میں وکیل کے کلام میں تناقص ہو جائیگا کہ پہلے اقرار کیا تھا اور اب انکار کرتا ہے پس غیر مجلس قاضی میں اقرار کے بعد اگر اس کو وکیل باقی رکھا گیا تو وہ جواب مقید یعنی صرف اقرار کا وکیل ہوگا حالانکہ مؤکل نے اس کو جواب مقید (اقرار) کا

وکیل نہیں آیا تھا بلکہ جواب مطلق کا وکیل آیا تھا گو یا وکیل اپنے مؤکل کے حکم کے خلاف ہوا اور مؤکل کی مخالفت کرنے سے وکالت ختم ہو جاتی ہے اس لئے یہ وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور جب وکالت سے خارج ہو گیا تو مؤکل کا مال اسے نہیں دیا جائے گا اس اقرار کرنے والے وکیل کی مثال ایسی ہے جیسے باپ یا وصی نے مجلس قاضی میں اقرار کر لیا تو یہ صحیح نہیں ہے اور ان کو صغیر کا مال نہیں دیا جائے گا مثلاً باپ یا وصی نے صغیر کے واسطے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا پھر باپ یا وصی نے مدعی علیہ کی تصدیق ردی تو یہ صغیر کے حق میں درست نہیں ہے پھر اگر صغیر کے واسطے مال ثابت ہوا تو وہ مال اس کے باپ یا وصی کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کے نزدیک اس کے مال کا مینا باطل ہے اور اقرار اس واسطے درست نہیں ہے کہ باپ یا وصی کو یہ ولایت بنظر شفقت حاصل ہے۔ حالانکہ صغیر کے مقابلہ میں مدعی علیہ کی تصدیق کرنے میں کوئی شفقت نہیں ہے اسی طرح وکیل نے اگر غیر مجلس قاضی میں مؤکل پر اقرار کر لیا تو وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا اس کے بعد اگر مؤکل کا مال مدعی علیہ پر ثابت ہوا تو وکیل اس مال کو وصول نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اقرار کر چکا ہے کہ مؤکل نے یہ مال وصول پایا ہے یا مؤکل کا حق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وکیل کو یہ مال کس طرح مل سکتا ہے۔

ایک شخص دوسرے کی جانب سے مال کا کفیل ہو گیا پھر صاحب مال نے کفیل کو مدیون سے مال پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا وکیل بنے گا یا نہیں

قال ومن كفيل بمال عن رجل فوكله صاحب المال بقبضه عن الغريم لم يكن وكيلا في ذلك ابدان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححناها صار عاملا لنفسه في ابراء ذمته فانعدم الركن ولان قول قوله ملارم للوكالة لكونه اميا ولو صححناها لا يقبل لكونه مبرئا نفسه فينعدم بانعدام لازمه وهو نظير عبد ماذون مديون اعتقه مولاه حتى ضمن قيمته للغرماء ويطالب العبد بجميع الدين فلو و كله الطالب بقبض المال عن العبد كان باطلا لما بيناه

ترجمہ اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کی طرف سے مال کا کفیل ہو گیا پھر صاحب مال نے کفیل کو مدیون سے مال پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا تو یہ اس بارے میں کبھی وکیل نہ ہوگا اس لئے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کے واسطے کام کرے اور اگر ہم وکالت مذکورہ صحیح قرار دیدیں تو وہ اپنا ذمہ کو بری کرنے میں اپنے سنے کام کرنے والا ہوگا لہذا تو وکیل کا رکن معدوم ہو گیا اور اس لئے کہ وکیل کے قول کا قبول ہونا وکالت کے لئے لازم ہے کیونکہ وہ امین ہوتا ہے اور اگر ہم وکالت صحیح قرار دیں تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا۔ پس اس کے لازم کے معدوم ہونے سے تو وکیل معدوم ہو جائیگی۔

اور یہ نظیر ہے عبد ماذون مدیون کی جس کو اس کے آقا نے آزاد کر دیا یہاں تک کہ آقا قرض خواہوں کے لئے غلام کی قیمت کا ضمان ہوگا اور غلام سے پورے دین کا مطالبہ کرے گا پس اگر قرض خواہوں نے آقا کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل بنایا تو مذکورہ دلیل کی وجہ سے یہ تو وکیل باطل ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص مثلاً خالد دوسرے شخص مثلاً حامد (مدیون) کی طرف سے مال کا کفیل ہو گیا پھر قرض خواہ

یعنی مکفول نے کفیل کو اپنی طرف سے مدیون یعنی حامد سے قرضہ وصول کرنے کا وکیل کیا تو کفیل، مدیون سے قرضہ وصول کرنے کے سلسلہ میں کبھی بھی وکیل نہ ہو سکے گا یعنی کفیل نہ بری ہونے سے پہلے وکیل ہوگا اور نہ بری ہونے کے بعد وکیل ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ کفیل اگر کفالت سے بری ہو گیا تو بھی قرض خواہ کا وکیل نہ ہوگا اور اگر بری نہ ہوا تو بھی وکیل نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ وہ مال اُسر اس کفیل کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو موکل پر ہلاک نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا ذمہ دار یہ کفیل ہوگا جس کو وکیل بنایا گیا ہے۔ کفیل برأت کے بعد تو اس لئے وکیل نہ ہوگا کہ جس وقت کفیل کو وکیل بنایا گیا ہے اس وقت وکالت درست نہیں تھی اور اس وقت وکالت اس لئے درست نہیں تھی کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے کے لئے کام کرے حالانکہ کفیل اپنے ذمہ کو بری کرنے کے واسطے خود اپنے لئے کام کرتا ہے پس کفیل کا اس مانع کی وجہ سے وکیل بننا درست نہیں تھا۔ البتہ کفیل کے کفالہ سے بری ہونے کے بعد مانع وکالت اگرچہ باقی نہیں رہا لیکن جو عقد ابتداً غیر صحیح ہو کر منعقد ہوتا ہے وہ صحیح ہو کر منقلب نہیں ہوتا جیسے ایک شخص کسی غائب آدمی کے لئے کفیل ہوا پھر جب اس غائب آدمی کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے اس کفالہ کی اجازت دیدی تو یہ کفالہ درست نہ ہوگا کیونکہ مکفول نے یعنی غائب آدمی کے قبول نہ کرنے کی وجہ سے ابتداءً یہ کفالہ درست نہیں ہوا تھا لہذا بعد میں اجازت دینے کی وجہ سے صحیح ہو کر منقلب نہ ہوگا۔ اسی طرح کفیل کا وکیل بننا ابتداءً درست نہیں تھا لہذا کفیل کے بری ہونے کے بعد یہ وکالت صحیح ہو کر منقلب نہ ہوگی۔

اور برأت کفالہ سے پہلے کفیل کا وکیل ہونا اس لئے جائز نہیں ہے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے یعنی موکل کے لیے کام کرتا ہے اور کفیل اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے اپنے واسطے کام کرتا ہے۔ پس اگر کفیل کو وکیل بنانا درست ہو تو وکیل اپنے واسطے کام کرے گا اور جب وکیل نے اپنے واسطے کام کیا تو وکالت کارکن یعنی دوسرے کے لئے کام کرنا معدوم ہو گیا اور جب وکالت کارکن معدوم ہو گیا تو عقد وکالت ہی باطل ہو جائے گا۔ اور جب اس صورت میں عقد وکالت باطل ہو گیا تو کفیل کا وکیل بننا بھی درست نہ ہوگا۔

مذکورہ کفیل کے وکیل نہ بننے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ وکالت کے لئے وکیل کے قول کا قبول کرنا لازم ہے یعنی وکالت درست ہونے کے بعد یہ ضروری ہے کہ وکیل کا قول قبول کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل امین ہوتا ہے اور اختلاف کی صورت میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وکیل کے قول کا قبول کرنا وکالت کیلئے لازم ہے اب اگر یہاں وکالت کو درست قرار دیا جائے یعنی کفیل کا وکیل ہونا درست ہو تو اس کا قول قبول نہ ہوگا مثلاً اس نے کہا کہ میں نے وصول کر کے مکفول کو دیدیا تو یہ قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ کفیل اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا۔ یعنی وہ یہ کہہ کر کہ میں نے وصول کر کے مکفول کو دیدیا ہے اپنی ذات کو بری کرنا چاہتا ہے۔ پس کفیل چونکہ اپنے اس قول میں معجم ہو سکتا ہے اس لئے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور جب کفیل کا قول قبول نہ ہوا تو لازم یعنی وکیل کے قول کا قبول ہونا منتهی ہو گیا اور لازم کا انتفاء چونکہ ملزوم کے انتفاء کو ملزوم ہے اس لئے وکالت جو ملزوم ہے وہ بھی منتهی ہو جائے گی اور جب لازم یعنی قول وکیل کا قبول ہونا معدوم ہے تو ملزوم یعنی وکالت بھی معدوم ہو جائے گی اور جب وکالت معدوم ہو گئی تو مذکورہ کفیل کا وکیل ہونا بھی درست نہ ہوگا۔ مذکورہ بطلان وکالت کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک غلام جس کو اس کے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی تھی لوگوں کا قرضہ دار ہے پس مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو یہ مولیٰ غلام کی قیمت کے بقدر قرض خواہوں کے لئے ضامن ہوگا مولیٰ خواہ مالدار ہو خواہ تنگ دست ہو اور مولیٰ غلام سے پورے قرضہ کا غلام سے مطالبہ کرے گا اگر قرض خواہوں نے مولیٰ کو غلام سے قرضہ وصول کرنے پر وکیل کر دیا تو یہ تو کفیل باطل ہوگی اور مولیٰ وکیل نہ ہوگا کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے

کے سے کام برے اور یہاں مولیٰ چونکہ غلام کی قیمت کے بقدر قرض خواہوں کیسے ضامن ہے اس لئے وہ مقدار قیمت میں اپنے واسطے عمل کرنے وال ہوگا یعنی مقدار قیمت میں غلام سے مولیٰ کا مطابہ اپنے آپ کو بری کرنے کے لئے ہوگا اور مولیٰ کا عمل بلاشبہ مولیٰ کے واسطے ہے پس جب مولیٰ کا یہ عمل خود مولیٰ کے واسطے ہے تو توکیل کا رکن (دوسرے کے واسطے عمل کرنا) معدوم ہو گیا اور جب رکن توکیل معدوم ہو گیا تو توکیل باطل ہو جائے گی اور جب توکیل باطل ہو گئی تو مولیٰ کا مذکورہ غلام سے قرض وصول کرنے کا وکیل ہونا بھی باطل ہوگا۔

کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کا قرض وصول کرنے کا وکیل ہوں
قرض دار نے اس کی تصدیق کی تو قرض دار کو حکم دیا جائے گا کہ قرض وکیل کے سپرد کرے

قال ومن ادعى انه وكيل العائى فى قبض ديته فصدقه العريم امر بتسليم الدين اليه لانه اقرار على نفسه لان ما يقضيه خالص ماله فان حصر العائى فصدقه والادفع اليه العريم الدين ثانيا لانه لم يثبت الاستيفاء حيث اسكر الوكالة والقول فى ذلك قوله مع يمينه فيفسد الاداء ويرجع به على الوكيل ان كان باقيا فى يده لان غرضه من الدفع برأة دمه ولم يحصل فله ان يقض قبضه وان كان ضاع فى يده لم يرجع عليه لانه بتسليمه اعترف انه محقق فى القبض وهو مظلوم فى هذا الاحد والمظلوم لا يظلم غيره

ترجمہ اگر کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کا قرض وصول کرنے کا وکیل ہوں پس قرض دار نے اس کی تصدیق کی تو قرض دار کو حکم دیا جائے گا کہ قرض اس وکیل کے سپرد کرے اس لئے کہ یہ اپنی ذات پر اقرار ہے کیونکہ جو کچھ وہ ادا کرے گا خاص اس کا مال ہے پھر اگر موکل غائب نے حاضر ہو کر وکیل کے قول کی تصدیق کی (توفیہا) ورنہ قرض دار اس کو دوبارہ قرض ادا کرے گا کیونکہ جب اس نے وکالت سے انکار کیا تو اس کا وصول کرنا ثابت نہ ہوا اور اس بارے میں موکل کا قول مع الیمین قبول ہوگا پس قرض دار کا ادا کرنا فاسد ہو جائے گا۔

اور اگر مال وکیل کے قبضہ میں باقی ہو تو قرض دار اس مال کو وکیل سے واپس لے گا۔ کیونکہ قرض دار کی غرض وکیل کو مال دینے سے اپنے ذمہ کو بری کرنا تھا حالانکہ یہ غرض حاصل نہیں ہوئی۔ پس اس وکیل کا قبضہ تو رنا جائز ہوگا اور اگر وکیل کے قبضہ میں وہ مال ضائع ہو گیا تو قرض دار اس سے رجوع نہیں کرے گا کیونکہ قرض دار وکیل کے قول کی تصدیق کر کے یہ اعتراف کر چکا ہے کہ وکیل قرض وصول کرنے میں حق پر ہے اور قرض دار قرض خواہ کے دوبارہ وصول کرنے میں مظلوم ہے اور مظلوم دوسرے پر ظلم نہیں کر سکتا ہے۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب مثلاً حامد کی طرف سے اس کا قرض وصول کرنے کا وکیل ہوں پس قرض دار نے اس مدعی وکالت کے قول کی تصدیق کر دی تو اس قرض دار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مذکورہ قرض اس مدعی وکالت کے سپرد کر دے کیونکہ قرض دار جو کچھ ادا کرے گا وہ اس کا ذاتی مال ہے اس لئے کہ دیون ہا مثلاً ادا کئے جاتے ہیں نہ کہ با عیانہ۔ پس جب وہ اس کا ذاتی مال ہے تو اس کا مدعی وکالت کے قول کی تصدیق کرنا گویا اپنی ذات پر اس کے سے مال کا اقرار کرنا ہے اور جو شخص اپنی ذات پر کسی شخص کیسے کسی چیز کا اقرار کرتا ہے تو اس کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ شی مقر بہ مقر بہ کے سپرد کر دے ہذا

اس قرضدار کو بھی حکم دیا جائے گا کہ قرضہ مدعی وکالت کے سپرد کر دے۔ پھر اگر غائب یعنی قرض خواہ حاضر ہو وکیل کے قول کی تصدیق کر دے اور یہ کہہ دے کہ ہاں یہ شخص میرا وکیل ہے تو فیہا۔ اور اگر قرض خواہ نے وکیل کے قول کی تصدیق نہ کی تو قرضدار قرض خواہ کو دوبارہ قرضہ ادا کرے گا کیونکہ جب قرض خواہ نے وکالت کا انکار کر دیا تو قرض خواہ کے حق کا وصول ہونا ثابت نہ ہوا۔ اور وکالت کے انکار میں قرض خواہ کا قول ہی مع اسیمین معتبر ہوگا کہ قرض خواہ کا قول معتبر ہوگا اور جب قرض خواہ کا قول معتبر ہے تو مدعی کا وکالت کو قرضہ ادا کرنے سے قرض خواہ کے حق کا وصول ہونا ثابت نہ ہوگا اور جب قرض خواہ کے حق کا وصول ہونا ثابت نہیں ہوا تو مدعی وکالت کی طرف ادا کرنا بھی فی سہ ہوگا اور قرضدار پر قرضہ کا ادا کرنا واجب ہوگا اور جب قرضدار پر قرضہ کا ادا کرنا واجب ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ قرض خواہ کو دوبارہ قرضہ ادا کرے۔

اب وہ مال جو قرضدار نے اول مدعی وکالت کو دیا تھا اگر مدعی وکالت کے پاس موجود ہو تو قرضدار اس مال کو مدعی وکالت سے واپس لے گا کیونکہ مدعی وکالت کو مال دینے سے قرضدار کی غرض یہ تھی کہ قرضدار کا ذمہ بری ہو جائے جائے کہ قرضدار کا ذمہ بری نہیں ہوا پس جب قرضدار کا ذمہ بری نہیں ہوا اور مال مدعی وکالت کے پاس موجود ہے تو قرضدار کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ مدعی وکالت کا قبضہ ختم کر دے اور قرضہ کا مال اس سے واپس لے لے۔ اور اگر وہ مال مدعی وکالت کے قبضہ سے ضائع ہو گیا تو قرضدار مدعی وکالت سے مذکورہ مال واپس نہیں لے گا۔ کیونکہ قرضدار نے مدعی وکالت کے قول کی تصدیق کر کے اس بات کا اقرار کیا تھا کہ مدعی وکالت قرضہ وصول کرنے میں حق پر ہے اور جو شخص قبضہ کرے اور وصول کرنے میں حق پر ہو اس سے شئی مقبوض کو واپس نہیں لیا جاتا ہے اس لئے مدعی وکالت سے مذکورہ مال واپس نہیں لیا جائیگا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ قرض خواہ کو دوبارہ دینے کی وجہ سے قرضدار مظلوم ہو گیا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ قرضدار بلاشبہ مظلوم ہے لیکن اس کو دوسروں پر ظلم کرنے کا اختیار نہیں ہے لہذا مال ہدک ہونے کے بعد قرضدار کو مدعی وکالت یعنی شہد سے مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر قرضدار مال دیتے وقت وکیل کو ضامن بنادے

قال الا ان يكون ضمنه عند الدفع لان الماحوذ ثانياً مضمون عليه في زعمها وهذه كفالة اضيفت الى حالة القبض فيصح بمنزلة الكفالة بما ذاب له على فلان ولو كان الغريم لم يصدقه على الوكالة ودفعه اليه على ادعائه فان رجع صاحب المال على الغريم رجع الغريم على الوكيل لانه لم يصدقه في الوكالة واسما دفعه اليه على رجاء الاجازة فاذا انقطع رجاءه رجع عليه وكذا اذا دفعه اليه على تكذيبه اياه في الوكالة وهذا اظهر لما قلنا وفي الوجوه كلها ليس له ان يسترد المدفوع حتى يحضر الغائب لان المزدى صار حقا للغائب اما ظاهرا او محتملا فصار كما اذا دفعه الى فضولي على رجاء الاجازة لم يملك الاسترداد لاحتمال الاجازة ولان من باشر التصرف لغرض ليس له ان ينفذه ما لم يقع الياس عن غرضه

ترجمہ مگر یہ کہ قرضدار مال دیتے وقت وکیل کو ضامن بنادے کیونکہ قرضدار سے جو دوبارہ لیا گیا ہے وہ وکیل اور قرضدار دونوں کے زعم میں قرض خواہ پر مضمون ہے اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی حالت کی طرف مضاف ہوئی ہے پس یہ کفالت صحیح ہے۔ ما ذاب له علی فلان کے ساتھ کفارہ کے مرتبہ میں اور اگر قرضدار نے وکالت پر وکیل کی تصدیق نہ کی اور وکیل کو مال دیدیا اس کے دعویٰ تو وکیل پر پھر اگر

قرض خواہے قرضدار پر رجوع کیا تو قرضدار وکیل سے رجوع کرے گا اس لئے کہ قرضدار نے وکالت میں وکیل کی تصدیق نہیں کی ہے۔ بدھ سے فاجازت کی امید پر اس کو قرضہ دیدیا۔ پس جب اس کی امید منقطع ہوگئی تو قرضدار اس سے رجوع کرے گا اور اسی طرح اگر وکیل وکالت میں جھوٹا بتا کر قرضہ کا مال اس کو دیدیا ہو اھ یہ اظہر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کیا اور ان تمام صورتوں میں قرضدار کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ دیدیا ہو مال واپس لے یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے کیونکہ ادا کیا ہو مال غائب کا حق ہو گیا یا تو خط ہا یا مکتوماً پس یہ ایسا ہو گیا جیسے قرضدار نے ہی فسخولی و اجازت کی امید پر دیدیا تو اجازت کے احتمال کی وجہ سے قرضدار واپس لینے کا مالک نہ ہوگا اور اس لئے کہ جس شخص نے کوئی تصرف کسی غرض سے کیا ہو تو اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ اس تصرف کو توڑ دے جب تک کہ اس کو اپنی غرض سے ناامیدی نہ ہو جائے۔

تشریح اس عبارت کا تعلق "لم يرجع عليه" عبارت سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر وہ مال جو قرضدار نے وکیل کو دیدیا تھا وکیل قبضہ سے ضائع ہو گیا تو قرضدار وکیل سے رجوع نہیں کرے گا یعنی یہ مال واپس نہ لے گا مگر ایک صورت ایسی ہے جس میں قرضدار وکیل سے مال واپس لے سکتا ہے۔ اور وہ صورت یہ ہے کہ اگر وکیل قرضدار کی طرف سے ضامن ہو گیا مثلاً وکیل نے قرضدار سے یہ کہا کہ میں تیرے لئے ضامن ہوں اگر قرض خواہ نے تجھ سے دوبارہ قرضہ وصول کیا تو میں تمہارا دیا ہوا مال واپس کر دوں گا تو اس صورت میں اگر وہ مال وکیل کے قبضہ میں ضائع ہو جائے تو بھی قرضدار وکیل سے واپس لینے کا مجوز ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ جو مال قرضدار سے دوبارہ یا گیا ہے یعنی قرضدار ایک بار تو وکیل کو ادا کر چکا ہے اب دوسری بار جو مال قرض خواہ نے وصول کیا ہے وہ مال وکیل اور قرضدار دونوں کے خیال کے مطابق قرض خواہ پر مضمون ہے کیونکہ قرض خواہ ان دونوں کے حق میں دوبارہ وصول کرنے میں غاصب ہے اور نہ صوب مضمون علیہ ہوتا ہے لہذا قرض خواہ مضمون علیہ ہوگا۔ اور وکیل قرض خواہ کی طرف سے قرضدار کیلئے ضامن ہوگا گویا وکیل نے قرضدار سے یوں کہا کہ میں تیرے لئے اس مال کا ضامن ہوں جس مال پر تیری طرف سے فلاں یعنی قرض خواہ قبضہ کریگا اور یہ ضمان اور کفایت صحیح بھی ہے کیونکہ اس ضمان کو وجوب ضمان کے سبب یعنی قرض خواہ کے قبضہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ میں اس کا ضامن اور کفیل ہوں جو فلاں آدمی پر واجب ہوگا۔ یعنی جس طرح ما ذاب لہ علی فلاں کی صورت میں مستقبل میں واجب ہونے والے مال کا ضامن اور کفیل ہونا درست ہے اسی طرح یہاں وکیل کا قرض خواہ پر مستغیل میں واجب ہونے والے مال کا ضامن ہونا بھی درست ہے۔ بہر حال یہ ضمانت درست ہے اور جب یہ ضمان درست ہے تو قرضدار، ضامن یعنی وکیل سے اس مال کو لینے کا مجاز بھی ہے۔ جس کا وہ قرضدار کے لئے ضامن ہوا ہے۔

ولو كان الغريم لم يصدقه الخ سے صاحب ہدایہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کے قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور قرضدار نے وکیل کی تصدیق کی اور نہ تکذیب کی بلکہ سکوت اختیار کیا لیکن قرضدار نے محض دعویٰ تو وکیل کی وجہ سے وکیل کو قرضہ کا مال دیدیا تو اب اگر قرض خواہ نے قرضدار سے قرضہ کا مطالبہ کیا تو قرضدار کو وکیل سے مال قرض واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ قرضدار نے وکالت پر وکیل کی تصدیق نہیں کی تھی بلکہ اس کو مال اس امید پر دیا تھا کہ شاید قرض خواہ اس کو وکیل کو مال پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدے لیکن جب قرض خواہ کے مطالبہ کرنے کی وجہ سے قرضدار کی یہ امید منقطع ہوگئی تو قرضدار کو وکیل سے رجوع کرنے کا اختیار ہوگا یہی حکم اس وقت ہے جبکہ قرضدار نے دعویٰ تو وکیل میں وکیل کی تکذیب کی ہو مگر اس کے

باوجود اس کو مال قرض دیدیا ہو تو اس صورت میں بھی قرضدار کو وکیل سے مال قرض واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ بشرطیکہ قرض خواہ نے قرضدار سے قرضہ کا مطالبہ کیا ہو دلیل وہی ہے جو اس سے پہلے گذر چکی کہ قرضدار نے اجازت کی امید پر دیدیا تھا۔ لیکن قرض خواہ کے مطالبہ کرنے سے یہ امید منقطع ہوگئی لہذا قرضدار کو وکیل سے رجوع کا اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ تکذیب کی صورت میں قرضدار کو وکیل سے رجوع کرنے کا جواز اظہر ہے بہ نسبت پہلی دو صورتوں میں جواز رجوع کے۔ یعنی قرضدار نے وکیل کی تصدیق کی اور اس کو ضامن بنادیا یا قرضدار نے سکوت اختیار کیا پس جب ان دونوں صورتوں میں قرضدار کو وکیل سے رجوع کرنے کا اختیار ہے تو تکذیب کی صورت میں بدرجہ اول رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں صورتوں

۱۔ تصدیق بلا تضمین ، ۲۔ تصدیق مع التضمین

۳۔ سکوت ، ۴۔ تکذیب

میں جب قرضدار نے وکیل کو مال دیدیا تو غائب (قرض خواہ) کے حاضر ہونے سے پہلے قرضدار کو مذکورہ مال وکیل سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

کیونکہ قرضدار نے جو مال وکیل کو دیا ہے وہ غائب کا حق ہو گیا ہے اگر قرضدار نے دعویٰ توکیل میں وکیل کی تصدیق کی ہو تو یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ وہ مال غائب کا حق ہو گیا اور اگر قرضدار نے سکوت اختیار کیا یا وکیل کی تکذیب کی تو ان دونوں صورتوں میں اس بات کا احتمال ضرور ہے کہ غائب اس مال کا حقدار ہو گیا بہر حال جب یہ مال غائب کا حق ہو گیا تو غائب (قرض خواہ) کی حاضری سے پہلے قرضدار کو وکیل سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قرضدار نے کسی فضولی کو اس امید پر مال دیدیا ہو کہ شاید قرض خواہ اجازت دیدے پس احتمال اجازت کی وجہ سے قرضدار کو مذکورہ مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی کام کسی غرض سے کیا ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس تصرف کو توڑ دے جب تک کہ اس کو اپنی غرض سے ناامیدی ہو جائے پس قرضدار نے وکیل کو قرضہ کی رقم دے کر جو کام کیا ہے اس کی غرض یہ ہے کہ قرضدار کا ذمہ بری ہو جائے اور قرض خواہ کو مطالبہ کا حق نہ رہے پس جب تک اس غرض کے پورا ہونے سے ناامیدی نہیں ہو جائے اس وقت اس کو قرضہ لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

کسی شخص نے کہا کہ میں ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں، مودع نے اس کی تصدیق کی تو مودع کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو ودیعت سپرد کرے

ومن قال انی وکیل بقبض الودیعة فصدقه المودع لم یؤمر بالتسلیم الیہ لانه اقرار بمال الغیر بخلاف الدین ومن ادعی انه مات ابوہ وترك الودیعة میراثا له لا وارث له غیرہ و صدقه المودع امر بالدفع الیہ لانه لا یبقی مالہ بعد موته فقد اتفقا علی انه مال الوارث ولو ادعی انه اشتری الودیعة من صاحبها فصدقه المودع

لم يؤمر بالدفع اليه لانه مادام حياً كان اقراراً بملك الغير لانه من اهله فلا يصدقان في دعوى البيع عليه

ترجمہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میں ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور مودع نے اس کی تصدیق کی تو مودع کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو ودیعت سپرد کرے۔ کیونکہ یہ غیر کے مال کا اقرار ہے برخلاف قرضہ کے۔

اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس کا باپ مر گیا اور اس نے اس کے (میرے) سے ودیعت کو میراث چھوڑا ہے اور اس نے علاوہ اس کا کوئی وارث بھی نہیں ہے اور مودع نے اس کی تصدیق کر دی۔ تو مودع کو اس کو سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مودع کی موت کے بعد وہ اس کا مال نہیں رہا اور مودع اور مدعی دونوں نے اتفاق کر لیا کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر دعویٰ کیا کہ اس نے مودع سے ودیعت خرید لی ہے پھر مودع نے اسکی تصدیق کر دی۔ تو مودع کو اس مدعی کے سپرد کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اس لئے کہ مودع جب تک زندہ ہے تو یہ ملک غیر کا اقرار ہوگا کیونکہ مودع ملک کی اہلیت رکھتا ہے پس مودع اور مدعی کی دعویٰ بیچ میں مودع پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔

تشریح مودع بفتح الدال وہ آدمی جس کے پاس ودیعت کا مال رکھا گیا ہو یعنی امین اور مودع بکسر الدال مال ودیعت رکھنے وال یعنی مال کا مالک۔

مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً عبداللہ نے اپنا مال عبدالرحمن کے پاس ودیعت کے طور پر رکھا پھر ایک تیسرے شخص مثلاً شاہد نے مودع (بفتح الدال) پر دعویٰ کیا کہ میں مودع (بکسر الدال) کی طرف سے اس مال ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور مودع (بفتح الدال) نے اس کی تصدیق بھی کر دی تو مودع کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ مدعی کو مال ودیعت سپرد کر دے۔ کیونکہ مودع (بفتح الدال) کے پاس جو مال ودیعت ہے وہ مودع (بکسر الدال) کی ملک ہے اور مودع (بفتح الدال) اس کا معترف بھی ہے پس مودع (بفتح الدال) کا مدعی وکالت کی تصدیق کرنا درحقیقت غیر یعنی مودع (بکسر الدال) کے مال پر مدعی وکالت کے سے قبضہ کے حق کا اقرار کرنا ہے اور غیر کے مال پر قبضہ کے حق کا اقرار کرنا درست نہ ہوگا اور جب یہ اقرار درست نہیں ہے تو مودع (بفتح الدال) کو یہ حکم بھی نہیں دیا جائے گا کہ وہ مال ودیعت مدعی وکالت کے حوالہ کر دے تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ مال قرض مدعی وکالت کو دیدے کیونکہ دیون اور قرضے ہاں مشابہ ادا کئے جاتے ہیں نہ کہ با عیاناً۔ لہذا قرضدار کا مدعی وکالت کیلئے قرضہ پر قبضہ کرنے کے حق کا اقرار کرنا ہوگا نہ کہ غیر یعنی قرض خواہ پر۔

پس جب قرضدار کا اقرار خود اس کی ذات پر ہے تو یہ اقرار درست ہوگا اور جب اس صورت میں اقرار درست ہے تو قرضدار کو یہ حکم دینا بھی درست ہوگا کہ وہ قرضہ کا مال مدعی وکالت کے سپرد کر دے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میرا باپ مر گیا ہے اور ودیعت کا مال جو فلاں مودع (بفتح الدال) کے پاس ہے اس کو میرے باپ نے میرے سے میراث چھوڑا ہے اور حال یہ کہ میت کا اس مدعی کے علاوہ دوسرا کوئی وارث نہیں ہے اور مودع (بفتح الدال) نے مدعی میراث کے قول کی تصدیق بھی کر دی تو مودع (بفتح الدال) کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مال ودیعت اس مدعی کو دیدے کیونکہ مودع (بکسر الدال) کی وفات کے بعد مال ودیعت اس کا مال نہ رہا یعنی مرتے ہی اسکی ملک ختم ہوگئی۔

اور مدعی میراث اور مودع (بفتح الدال) دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ یہ مال ودیعت وارث کا مال ہے پس جب دونوں نے اس پر اتفاق کر لیا تو وہ مال، مدعی میراث کو دینا ضروری ہو گیا۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے مودع (بکسر الدال) سے مال ودیعت خرید لیا ہے اور مودع (بفتح الدال) نے مدعی ثراء کی تصدیق بھی کر دی تو مودع (بفتح الدال) کو یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ مال ودیعت کو مدعی ثراء کے سپرد کر دے کیونکہ مودع (بکسر الدال) جب تک زندہ ہے تب تک وہ مالک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ہذا مال ودیعت کا مودع (بکسر الدال) ہی مالک ہے۔ اور جب مودع (بکسر الدال) مال ودیعت کا مالک ہے تو مودع (بفتح الدال) کا مدعی ثراء کے قول کی تصدیق کرنا غیر یعنی مودع (بکسر الدال) کے مال کا مدعی ثراء، سینے اقرار کرنا ہوا اور غیر کے مال کا کسی دوسرے کیلئے اقرار کرنا چونکہ مودع (بکسر الدال) کے خلاف مودع (بفتح الدال) اور مدعی ثراء کے قول کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور جب ان دونوں کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی تو مودع (بفتح الدال) کو یہ حکم بھی نہ دیا جائے گا کہ وہ مدعی ثراء کو مال ودیعت دیدے۔

قرضدار نے کسی آدمی کو قرض وصول کرنے کا وکیل کیا پھر قرضدار نے دعویٰ کیا کہ قرض خواہ

اپنا مال وصول کر چکا ہے قرضدار قرض وکیل کو دے دے

قال فان وكل وكيل بقبض ماله فادعى الغريم ان صاحب المال قد استوفاه فانه يدفع المال اليه لان الوكالة قد ثبت بالتصادق والاستيفاء لم يثبت بمجرد دعواه فلا يؤخر الحق قال و يتبع رب المال فيستحلفه رعاية لجانبه ولا يستحلف الوكيل لانه نائب

ترجمہ اگر کسی نے اپنا مال وصول کرنے کیلئے کسی کو وکیل کیا پھر قرضدار نے کہا کہ صاحب مال نے اپنا مال وصول کر لیا ہے تو مال، وکیل کو دیدیا جائے گا اسلئے کہ وکالت ان دونوں کے اتفاق سے ثابت ہو گئی اور مال کو وصول کرنا محض اس کے دعویٰ سے ثابت نہیں ہوا ہذا حق کو مؤخر نہ کیا جائے گا۔ اور قرضدار، قرض خواہ کے پیچھے پڑ کر اس سے قسم لے گا تا کہ قرضدار کی جانب کالی ظر ہے اور وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی اس لئے کہ وہ اپنے موکل کا نائب ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض خواہ نے کسی آدمی کو اس بات پر وکیل کیا کہ قرضدار سے میرے قرض کا مال وصول کر لے پھر قرضدار نے دعویٰ کیا کہ قرض خواہ اپنا مال وصول کر چکا ہے تو اس صورت میں قرضدار اس کا مکلف ہوگا کہ مال قرض وکیل کو دے دے۔

دلیل یہ ہے کہ وکالت وکیل اور قرضدار دونوں کے اتفاق کر لینے سے ثابت ہو گئی ہے۔ بعض نسخوں میں بالتصادق کا لفظ نہیں ہے لہذا ان نسخوں کے مطابق بقول صاحب عنایہ یہ مطلب ہوگا کہ وکالت، بینہ سے ثابت ہو گئی ہے اس لئے کہ مسئلہ اس صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ وکیل نے اپنی وکالت کو بینہ کے ذریعہ ثابت کر دیا ہو بہر حال وکیل کی وکالت ثابت ہو گئی اور قرض خواہ کا مال قرض وصول کرنا محض قرضدار کے دعویٰ سے قرض وصول کرنا ثابت نہیں ہوا تو وکیل کو مال قرض پر قبضہ کرنے کا جو حق تھا اس کو قرض خواہ سے قسم کھلانے تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وکیل کو مال قرض دیکر اس حق کو فوراً ادا کیا جائے گا البتہ قرضدار قرض خواہ کا دامن گیر

یہ قرض خواہ سے قسم لے گا کیونکہ قرضدار کی رعایت کرنا بھی ضروری ہے اور اس قسم دینے میں ہا شبہ قرضدار کی رعایت سے بہرہ مند ہوگا اور یہ قرض خواہ اس قسم کھائے گا کہ میں نے قرضہ کا مال وصول نہیں کیا ہے تو قرضدار سے جو مال وکیل کو دیا گیا ہے اس سے قرضہ کی ادائیگی ہو جائے گی اور یہ اداء کرنا نافذ ہو جائیگا۔ اور اگر قرض خواہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قرضدار، قرض یعنی وکیل کا دامن گیر ہوگا اور دیا ہوا مال واپس لے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہ کے بدلے وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی اس لئے کہ وکیل اس کا نائب ہے اور ایمان میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔

خریدی ہوئی باندی میں عیب کی وجہ سے رد کرنے کا کسی کو وکیل بنایا اور بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو گیا تھا تو مشتری کی قسم کے بغیر وکیل معیوب باندی کو بائع کی طرف واپس نہیں کر سکتا

قال ومن وكله بعيب في جارية فادعى البائع رضا المشتري لم يرد عليه حتى يحلف المشتري بخلاف مسألة الدين لان التدارك ممكن هالك باسترداد ما قبضه الوكيل اذا ظهر الخطأ عند نكوله وفي الثانية غير ممكن لان القضاء بالفسخ ماضٍ على الصحة وان ظهر الخطأ عند أبي حنيفة كما هو مذهبه ولا يستحلف المشتري عنده بعد ذلك لانه لا يفيد واما عندهما قالوا يجب ان يتحد الجواب على هذا في الفصلين ولا يؤخر لان التدارك ممكن عندهما لبطلان القضاء وقيل الاصح عند أبي يوسف ان يؤخر في الفصلين لانه يعتبر النظر حتى يستحلف المشتري لو كان حاضراً من غير دعوى البائع فينتظر للنظر

ترجمہ اگر کسی شخص کو باندی میں عیب کی وجہ سے (باندی) کو واپس کرنے کا وکیل کیا پھر بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری نے راضی ہونے کا تو وکیل بائع پر واپس نہیں کر سکتا یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جائے۔ برخلاف مسئلہ قرض کے اس لئے کہ قرض کے مسئلہ میں تدارک ممکن ہے اس کو واپس لے کر جس پر وکیل نے قبضہ کیا ہے جبکہ قرض خواہ کے قسم سے انکار کے وقت خطا ظاہر ہوگئی ہو اور دوسرے مسئلہ میں تدارک ممکن نہیں ہے کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک فتح پر فیصد کرنا صحت پر جاری ہوگا۔ جیسا کہ ان کا مذہب ہے اور اس کے بعد امام صاحب کے نزدیک مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ مفید نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مشائخ نے کہا دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہونا چاہئے۔ اور واپس کرنے کے حکم میں تاخیر نہ کی جائے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تدارک ممکن ہے اس لئے حکم قضاء باطل ہے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں مؤخر کیا جائے گا۔ کیونکہ انتظار معتبر ہے یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جائے۔ بشرطیکہ بائع کے دعویٰ کے بغیر وہ حاضر ہو تو غور کرنے کے لئے انتظار کیا جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے خریدی ہوئی باندی میں عیب پا کر ایک شخص کو بائع کی طرف باندی واپس کرنے کا وکیل کیا اور بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو گیا تھا تو بحکم قضاء وکیل اس معیوب باندی کو بائع کی طرف واپس نہیں کر سکتا یعنی قاضی اس باندی کو واپس کرنے کا حکم صادر نہیں کرے گا الا یہ کہ مشتری اس بات کی قسم کھائے کہ میں اس عیب پر راضی نہیں ہوا تھا اس کے

برخلاف قرضہ کا مسئلہ ہے کہ اگر قرضدار یہ دعویٰ کر دے کہ قرض خواہ اپنا قرضہ وصول کر چکا ہے تو قرض خواہ سے قسم لئے بغیر قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ مال قرض وکیل کو دے دے ان دونوں مسئلوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ قرض میں اگر قرض خواہ کے قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ سے وکیل کو مال قرض دینے کا غلط ہونا ظاہر ہو گیا تو اس کا تدارک ممکن ہے اس طور پر کہ جو مال وکیل کو دیا گیا تھا قرضدار اس سے اس مال کو واپس لے لے گا اس لئے کہ قاضی کا یہ حکم کہ مال قرض وکیل کو دیدیا جائے۔ صرف ظاہر نافذ ہو گا نہ کہ باطن کیونکہ قاضی کا وکیل کو مال دینے کا حکم ایسا ہے جیسا کہ املاک مرسلہ میں قاضی کا حکم اور کتاب النکاح اور کتاب القضا میں گذر چکا ہے کہ املاک مرسلہ میں قاضی کا حکم ظاہر نافذ ہوتا ہے نہ کہ باطن۔ پس جب یہاں قاضی کا حکم صرف ظاہر نافذ ہے اور باطن نافذ نہیں ہے تو وکیل سے اس مال کو واپس لینے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی۔

اور دوسرے مسئلہ میں قاضی کی غلطی ظاہر ہونے کے بعد تدارک ممکن نہیں ہے اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر قاضی نے بیع فسخ کر دی اور مشتری سے قسم لئے بغیر معیوب باندی بائع کو دیدی تو یہ بیع فسخ ہی رہے گی اگرچہ ظاہر ہو جائے کہ فسخ کرنا غلط تھا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک قضائے قاضی عقود و فسوخ میں ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہوتا ہے اور جب قاضی کا فیصلہ دونوں طرح نافذ ہو گیا تو قاضی کے ایک مرتبہ فسخ کرنے کے بعد اس فسخ کو ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ مشتری قسم کھانے سے انکار کر دے اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا بلکہ قاضی کے فسخ کا حکم کرنے کے بعد مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی کیونکہ اب قسم لینا بے فائدہ ہے اور بے فائدہ اس لئے کہ جب قاضی بیع کو فسخ کر چکا تو مشتری اگر قسم کھانے سے انکار بھی کر دے اور عیب پر اس کی رضا مندی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس فسخ کو ختم نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ فسخ ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہو چکا۔

یہ خیال رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مذکورہ فرق صرف امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ورنہ صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے یعنی مسئلہ قرض میں قرض خواہ سے قسم لئے بغیر مال قرض وکیل کو دلوادیا جائے گا اور مسئلہ رد بالعیب میں مشتری سے قسم لئے بغیر باندی بائع کو دیدی جائے گی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تدارک ممکن ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کا حکم صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے اور باطن نافذ نہیں ہوتا۔ لہذا اگر مشتری سے قسم لئے بغیر معیوب باندی بائع کو دیدی گئی اور پھر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قضائے قاضی کی خطا ظاہر ہونے سے یہ معیوب باندی بائع سے لے کر مشتری کو دیدی جائے گی اور قاضی کا فسخ بیع کا فیصلہ منسوخ کر دیا جائیگا اس لئے کہ قاضی کا حکم اگر ظاہر نافذ ہو تو اس کو منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے گی۔ یعنی مسئلہ قرض میں قرض خواہ سے قسم لئے بغیر وکیل کو قرضہ کا مال نہ دیا جائے اور مسئلہ بیع میں مشتری سے قسم لئے بغیر معیوب باندی بائع کو واپس نہ کی جائے۔ کیونکہ امام ابو یوسف قرضدار اور بائع پر شفقت ملحوظ رکھتے ہیں اور شفقت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مشتری موجود ہو اور معیوب باندی، بائع کی طرف واپس کرنا چاہے تو مشتری سے قسم لئے بغیر معیوب باندی بائع کی طرف واپس نہیں کی جائے گی اگرچہ بائع نے مشتری کے عیب پر راضی ہونے کا دعویٰ بھی نہ کیا ہو اسی طرح اگر مشتری غائب ہو تو بھی قسم لئے بغیر معیوب باندی بائع کی طرف واپس نہیں کی جائے گی تاکہ قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہونے سے محفوظ رہ سکے اور بائع پر شفقت بھی ملحوظ رہے اسی طرح پہلے مسئلہ میں قرض خواہ سے قسم لئے بغیر مال قرض وکیل کو نہ دیا جائے کیونکہ اس صورت میں قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہونے سے محفوظ رہے گا اور قرضدار کے حق میں نظر و شفقت کا

معامہ بھی ملحوظ رہے گا۔

ایک شخص نے دوسرے کو دس درہم دیئے تاکہ وہ اس کے بچوں پر خرچ کرے اس نے اپنے پاس سے دس درہم ان پر خرچ کئے تو یہ دس ان دس کے عوض ہو جائیں گے

قال ومن دفع الى رجل عشرة دراهم لينفقها على اهله فانفق عشرة عليهم من عدله فالعشرة بالعشرة لان الوكيل بالاتفاق وكيل بالشراء والحكم فيه ما ذكرناه وقد قدرناه فهذا كذا لك وقيل هذا استحسان وفي القياس ليس له ذلك و يصير متبرعاً وقيل القياس والاستحسان في قضاء الدين لانه ليس بشراء واما الانفاق يتضمن الشراء فلا يدح لانه والله اعلم.

ترجمہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس درہم دیئے تاکہ وہ ان کو اس کے بچوں پر خرچ کرے۔ پس اس نے اپنے پاس سے دس درہم ان پر خرچ کئے تو یہ دس ان دس کے عوض ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ خرچ کرنے کا وکیل خرید کرنے کا وکیل ہے اور وکیل با شرا میں حکم وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے اور اس کو ثابت کر چکے۔ پس اس کا حکم بھی ایسا ہی ہے اور کہا گیا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے اور یہ متبرع ہو جائے گا اور کہا گیا کہ قیاس و استحسان قرض ادا کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ یہ خریداری نہیں ہے اور رہا خرچ کرنا تو وہ شراء کو متضمن ہے پس اس میں قیاس و استحسان داخل نہ ہوں گے۔ واللہ اعلم بالصواب

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً حامد کو دس درہم اس لئے دیئے تاکہ حامد ان درہم کو حامد (مؤکل) کے اہل و عیال پر خرچ کرے پس حامد (وکیل) نے ان پر اپنے پاس سے خرچ کئے تو یہ دس درہم جن کو وکیل نے اپنے پاس سے خرچ کیا ہے ان دس درہم کے مقابلہ میں ہو جائیں گے جن کو وکیل (حامد) نے مؤکل (حامد) سے لیا تھا حاصل یہ کہ وکیل ان درہم کو خرچ کرنے میں تبرع کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ جو درہم اس نے مؤکل سے لئے تھے ان کا مالک ہو جائے گا۔

دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اتفاق اور خرچ کرنے کا وکیل درحقیقت شراء اور خرید کرنے کا وکیل ہے کیونکہ مؤکل کے اہل و عیال پر خرچ کرنے کے لئے وکیل ایسی چیز خریدنے پر مجبور ہوگا جو ان کا نفقہ بن سکتی ہو اور کبھی وکیل کے پاس مؤکل کے دیئے ہوئے درہم موجود نہیں ہوتے تو وہ اس بات کا محتاج ہوگا خرید کردہ چیز کا ثمن اپنے مال سے ادا کرے ورنہ مؤکل کے دیئے ہوئے درہم اپنے پاس رکھ لے پس تو وکیل با شرا میں اس طرح کے استبدال کی اجازت ہوتی ہے بہر حال وکیل بالاتفاق درحقیقت وکیل با شرا ہے اور وکیل بالشراء کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ثمن اپنے پاس سے ادا کر دے تو اس کو مؤکل سے رجوع کرنے کی اجازت ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ پس اسی طرح وکیل بالاتفاق نے جو درحقیقت وکیل بالشراء ہے اگر مؤکل کے اہل و عیال پر اپنے پاس سے خرچ کیا ہو تو وہ مؤکل کے مال سے وصول کر سکتا ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ بعض مشائخ کے قول کے مطابق مذکورہ حکم استحسان ہے ورنہ قیاس یہ ہے کہ وکیل کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وکیل مؤکل کے دیئے ہوئے دس درہم کے مقابلہ میں اپنے پاس سے دس درہم خرچ کرے بلکہ اگر اس نے اپنے پاس سے دس درہم خرچ کئے تو وہ خرچ کردہ درہم میں تبرع کرنے والا ہوگا اور جو درہم اس نے مؤکل سے لئے ان کو واپس کرنا لازم ہوگا۔

بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قیاس و استحسان ادا کے قرض کی صورت میں جاری ہیں یعنی اگر قرضدار نے اپنے وکیل کو ہزار درہم دیئے تاکہ اس کے قرض خواہ کو ادا کر دے لیکن وکیل نے ان درہم کی جگہ اپنے پاس سے ہزار درہم ادا کر دیئے تو استحسان یہ ہے کہ وکیل کے لئے ایسا کرنا جائز ہے اور وہ ادا کردہ ہزار درہم، مؤکل کے مال سے وصول کرے گا اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وکیل نے اپنے پاس سے ہزار درہم ادا کر کے تبرع کیا ہے اور وہ مؤکل کے مال سے واپس لینے کا مجب نہیں ہے کیونکہ ادا کے قرض، خرید کرنے کے معنی میں نہیں ہے بلکہ جو درہم مؤکل سے لئے ہیں انہیں کو دینا لازم ہے پس جب وکیل کا اپنے پاس سے ادا کرنا مؤکل کی ناسخہ کے مطابق نہ ہوگا اور جب یہ ادائیگی مؤکل کی منشاء کے مطابق نہیں ہے تو وکیل اس ادا کرنے میں متبرع ہوگا اور جب وکیل اس ادائیگی میں متبرع ہے تو وہ مؤکل کے مال سے وصول کرنے کا مجب نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ میں وجہ استحسان یہ ہے کہ ادائیگی قرض کا وکیل اس چیز کو جو مؤکل کے ذمہ میں ہوتی ہے درہم کے عوض خریدنے کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل ہاشم جب خریداری کرے اور ثمن اپنے پاس سے ادا کر دے تو وہ مؤکل سے رجوع با ثمن کرنے کا مجاز ہے لہذا ادا کے قرض کا وکیل بھی ادا کردہ مال مؤکل کے مال سے وصول کرنے کا مجاز ہوگا۔

اور ہاں بال بچوں پر خرچ کرنا تو وہ خرید کرنے کو متضمن ہوتا ہے یعنی مؤکل کی طرف سے خرچ کرنے کا امر در حقیقت خرید کرنے کا امر ہوتا ہے اور خریداری بعینہ ان درہم کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی جو درہم مؤکل نے وکیل کو دیئے ہیں بلکہ خرید کرنے کی وجہ سے وکیل کے ذمہ ان درہم کے مثل ثابت ہوتے ہیں پھر وکیل کے لئے ان درہم کو رجوع کرنے کا اختیار ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہو تو وکیل قیاساً بھی تبرع کرنے والا نہ ہوگا یعنی مسئلہ انفاق میں قیاس اور استحسان کا حکم یکساں ہوگا یعنی قیاس اور استحسان دونوں کے حکم کے مطابق وکیل با انفاق اپنے مال کو خرچ کرنے میں متبرع نہ ہوگا اس کو مؤکل کے مال سے وصول کرنے کا اختیار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ جمیل احمد عفاہ اللہ

باب عزل الوکیل

ترجمہ۔ یہ باب وکیل کے معزول کرنے کے بیان میں ہے

مؤکل وکیل کو وکالت سے معزول کر سکتا ہے

قال وللمؤکل ان يعزل الوکیل لان الوكالة حقہ فله ان يبطله الا اذا تعلق به حق الغير بان كان وکیلاً بالخصوص بطلب من جهة الطالب لما فيه من ابطال حق الغير و صار كالوكالة التي تضمنها عقد الرهن

ترجمہ۔ مؤکل کو اختیار ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے کیونکہ وکالت مؤکل کا حق ہے لہذا اس کو حق باطل کرنے کا اختیار ہوگا مگر جب کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو یا اس طور کہ مدعی کی درخواست سے وکیل ہو اس لئے کہ اس میں غیہ کے حق کو باطل کرنا ہے اور یہ ایسا ہو گیا کہ وہ وکالت جس کو عقد رهن متضمن ہو۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ موکل کو اختیار ہے کہ وہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے کیونکہ وکالت موکل کا حق ہے اور ہر صاحب حق کو اپنا حق ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لہذا موکل کو بھی اپنا حق وکالت ختم اور باطل کرنے کا پورا پورا اختیار ہوگا۔ وکالت کے ساتھ اگر کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو موکل کو بغیر اس دوسرے آدمی کی رضا مندی کے وکالت ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا مثلاً قاضی کی عدالت میں مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے خصومت کا وکیل دیا ہو تو مدعی کی رضا مندی کے بغیر مدعی علیہ اس وکیل کو معزول کرنے کا مجاز نہ ہوگا اس لئے کہ اس وکالت کے ساتھ مدعی کا حق متعلق ہے اس طور پر کہ مدعی۔ مجلس قاضی میں وکیل کو ضرر کرے اس سے مخفی صمد کرے گا اور اس پر حق ثابت کرے گا پس اگر مدعی علیہ نے اس وکیل کو معزول کر دیا تو مدعی کا حق باطل ہو جائے گا حالانکہ بغیر صاحب حق کی رضا مندی کے اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ لہذا اس صورت میں مدعی علیہ کا اپنے وکیل کو بغیر مدعی کی رضا مندی کے معزول کرنا درست نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیس کہ وہ وکالت جس کو مقدر بہن متضمن ہوتا ہے مثلاً راشد نے شہد سے ایک ہزار روپیہ من لے کر اپنا باغ اس کے پاس راہن رکھ دیا مگر یہ باغ راہن اور مرتہن دونوں کے اتفاق سے ایک تیسرے عادل آدمی مثلاً قاسم کے پاس رکھا کیا اس شرط کے ساتھ کہ مرتہن کی درخواست پر راہن نے اس عادل (قاسم) آدمی کو وکیل کیا اگر دو سال کے اندر روپے ادا نہ ہوں تو تم اس باغ کو فروخت کر کے مرتہن کا روپیہ ادا کر دینا پس یہ وکالت مقدر بہن کے ضمن میں ہے اور اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے اب اگر راہن بغیر مرتہن کی رضا مندی کے اس وکیل کو معزول کرنا چاہے تو یہ وکیل معزول نہ ہوگا اور راہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اپنے وکیل کو معزول کرے۔

وکیل کو معزولی کی خبر نہیں پہنچی تو وکالت پر برقرار رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہے یہاں تک کہ اسے معزولی کی خبر مل جائے

فان فان لم يبلغه العزل فهو على وكالته و تصرفه جائز حتى يعلم لان في العزل اضراراً به من حيث ابطال ولايته او من حيث رجوع الحقوق اليه فيفقد من مال المؤكل و يسلم المبيع فيضمنه فيتضرر به ويستوى الوكيل بالسكاح وغيره للوجه الاول وقد ذكرنا اشتراط العدد او العدالة في المحر فلا نعيده

ترجمہ پھر اگر وکیل کو معزول کرنے کی خبر نہیں پہنچی تو وہ اپنی وکالت پر رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہوگا یہاں تک کہ اس کو معلوم ہو کیونکہ اس کو معزول کرنے میں وکیل کا ضرر ہے اس اعتبار سے کہ اس کی ولایت باطل ہوگئی ہے یا اس اعتبار سے کہ حقوق اس کی طرف راجع ہوں گے پس وکیل موکل کے مال سے ثمن ادا کرے گا اور بیع سپرد کرے گا۔ لہذا وہ اس کا ضامن ہو کر اس سے ضرر اٹھائے گا۔ اور دلیل اول کی وجہ سے نکاح کا وکیل اور اس کے علاوہ سب برابر ہوں گے اور خبر دینے والے میں ہم نے عدد یا عدالت کی شرط ہونا ذکر کر دیا ہے اس کا ہم اعادہ نہیں کریں گے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور وکیل کو اس کی اطلاع نہیں ہوئی تو یہ معزول شمار نہ ہوگا بلکہ اپنی وکالت پر باقی رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہوگا البتہ جب اس کو اپنا معزول ہونا معلوم ہو جائے تو وہ وکیل نہ رہے گا اور اس کے بعد اس کا تصرف جائز نہ ہوگا احناف کا مذہب یہی ہے اور امام شافعی، امام مالک، امام احمد کا ایک ایک قول بھی یہی ہے امام شافعی کے قول اسح کی

دیل یہ ہے کہ وکالت کا نافع ہونا مؤکل کا حق ہے اور وکیل کو معزول کر کے مؤکل اپنا حق ساقط کرتا ہے اور انسان اپنا حق ساقط کرنے میں مستقل ہوتا ہے جس پر سے حق ساقط کیا جاتا ہے اس کو مطلع کرنے کا محتاج نہیں ہوتا جیسے شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے میں اور مولیٰ اپنے غلام کو آزاد کرنے میں بیوی اور غلام کو مطلع کرنے کا محتاج نہیں ہوتا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ معزول کرنا وکیل کے لئے خطاب مزم ہے یعنی معزول کرنا ایسا خطاب ہے جو وکیل پر الزام عائد کرتا ہے اس طور پر کہ مؤکل وکیل کو تصرفات سے روکتا ہے اور خطاب کا حکم، مخاطب کے حق میں اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مخاطب کو اس کا علم ہو اور علم سے پہلے مخاطب کے حق میں خطاب کا حکم ثابت نہیں ہوتا جیسے اہل قبۃ تخیل قبۃ کے بعد بھی بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے مگر رسول اللہ ﷺ نے اس وقت تک کی ترم نمازوں کو درست قرار دیا جب تک ان کو تخیل کا علم نہیں ہوا اسی طرح تحریم شرب خمر کے بعد معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے صحابہ شراب پیتے رہے اور اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوا۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے لیس علی الدین امنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا۔

اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خطاب سے عمل مقصود ہوتا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اس لئے بغیر علم و اطلاع کے کوئی انسان عمل کا مکلف نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وکیل کو معزول کرنے میں دو وجہوں سے وکیل کا ضرر ہے ایک تو یہ کہ مؤکل جب وکیل کو معزول کرتا ہے تو وہ اس کی وایت کو باطل کر کے اس کی تکذیب کرتا ہے تو گویا مؤکل وکیل کی اس کے دعویٰ میں تکذیب کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ میرے معزول کرنے کی وجہ سے اس کی وایت باطل ہو گئی ہے اور کسی انسان کی اس کے قول میں تکذیب کرنا یہ اس کے حق میں کھلا ہوا ضرر ہے پس ثابت ہوا کہ وکیل کو بغیر اطلاع دیئے معزول کرنا وکیل کو ضرر میں مبتلا کرنا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حقوق عقد وکیل کی طرف ہوتے ہیں۔ چنانچہ وکیل اگر خریدنے کا وکیل ہو تو وہ مؤکل کے مال سے ثمن ادا کرتا ہے اور اگر وکیل پابیع ہو تو وکیل، بیع سپرد کرتا ہے اگر وکیل کو معزول کر دیا گیا اور اس کو اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہوا اور اس معزول کا اعتبار بھی کر لیا تو عزل کے بعد اس کی طرف سے جو بھی تصرف ہوگا وہ خود وکیل ہی کے لئے واقع ہوگا اور ثمن ادا کرنے کی صورت میں ثمن کا ضامن ہوگا اور بیع سپرد کرنے کی صورت میں بیع کا ضامن ہوگا اور اس ضامن کی وجہ سے وکیل ضرر میں مبتلا ہوگا بہر حال وکیل کو اطلاع دیئے بغیر اگر وکیل کے معزول ہونے کا اعتبار کیا جائے تو وکیل دو وجہوں سے ضرر میں مبتلا ہوگا اور شرعاً ضرر کو دور کیا جاتا ہے لہذا وکیل کے مذکورہ ضرر کو دور کرنے کے لئے بغیر وکیل کو اطلاع دیئے اس کو معزول کرنا معتبر نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مذکورہ دو وجہوں میں سے وجہ اول عام ہے جو نکاح، طلاق، بیع، شراء وغیرہ تمام تصرفات کو عام ہے اور وجہ ثانی ان تصرفات کے ساتھ مختص ہے۔ جن میں حقوق، وکیل کی طرف ہوتے ہیں اور مؤکل کی طرف نہیں ہوتے، جیسے بیع، شراء، یعنی وکیل کے بغیر علم، معزول نہ ہونے میں وجہ اول کی وجہ سے نکاح، طلاق، اور بیع وغیرہ کے تمام وکیل برابر ہیں یعنی تمام کا حکم یہ ہے کہ وکیل کو اطلاع دیئے بغیر اگر اس کو معزول کیا گیا تو وہ معزول نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر وکیل کو معزول کیا گیا اور اس کو علم نہیں ہوا تو اب جو شخص اس کو معزول ہونے کی خبر دے گا حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کے لئے عدا یا عدالت شرط ہے یعنی خبر دینے والا اگر ایک ہو تو عادل نہ ہو تو پھر دو شخصوں کا ہونا

نہ ورنہ یہ تفصیلاً اب القاضی میں گزر چکی ہے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

موکل کی موت، جنون اور روت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے

قال ویبطل الوکالہ بموت المؤکل و حیوہ حیوفاً مطلقاً ولحیوہ مدار الحرب موتاً لان المؤکل یصرف غیر لارم فیکون لدوامہ حکم استداسہ فلانہ من فساد الامر وقد بطل بھدہ العوارض وسرط یسکون الحیون مظنہ لان فلیسہ بمسیر لہ الاعماء و حد السطی سیر عند ابی یوسف اعساراً لسا یسقط بہ یسوم وعہ اکثر من یوم و لیسہ لاسہ یسقط بہ الصوۃ الحسن فصار کالمیت وقال محمد حول کامل لاسہ یسقط بہ جمیع العادات فقدر بہ احیاطاً قالوا بالحکم المدکور فی اللحاق قول ابی حنیفہ لان تصرفات المورث موقوفہ عندہ فکذا و کالہ فان استلم بعد وان فیل ولحق مدار الحرب یطلب لو کالہ وما عندہما تصرفا نہ نافذہ فلا یصل و کالہ الا ان یموت او یفل علی ردتہ او بحکم مدحافہ وقد مر فی السیر وان کان المؤکل امرأۃ فارتدت فالوکیل علی و کالہ حتی تسرب او ندحی مدار الحرب لان ردیب لا تؤثر فی عقودہا علی ما عرف

ترجمہ اور وکالت، موکل کی موت، موکل سے اپنی عوارض جنوں سے اور مرتد ہو رہا حرب میں چلے جائے یا باطل ہو جاتی ہے اس کے کالہ قیل یہ غیر لازم تصدیق ہے پس اس تصدیق سے وہ امر اس کی مدت کا حکم ہے۔ ہذا موقوف کا قیام نہ ورنہ ہے۔ ہذا ائمہ حواشی میں ہے کہ موقوف باطل ہو جائے اور شہرہائی کہ جنوں و امی نہ اس سے کہ تصور ان جنوں یہ موقوف سے مرتد میں ہے اور جنوں مطلق میں حد ام ایرونیف سے نزدیکیا یہ ہے اس پر قیاس رت ہوئے جس سے روزہ موقوف ہو جائے اور ام یوسف سے یہ روایت یہ ہے کہ ایک ان ایک رات سے زیادہ ہو۔ یونکہ اس سے پائی نمازیں موقوف ہو جاتی ہیں نہ یہ میت کے مثل ہو گیا اور ام محمد نے فرمایا کہ جنوں مطلق پر ایک سال ہے کیونکہ اس سے تمام عبادات موقوف ہو جاتی ہیں۔ پس اس سے احتیاج اندازہ کیا ہے مشائخ نے کہا کہ دار الحرب میں چلے جائے کے سلسلے میں جو عہدہ کر یا کیا ہے وہ یونانیہ ہاتھوں سے ہے۔ ان سے نزدیک مرتد سے تصرفات موقوف رہتے ہیں۔ ہذا ان میں اس کی وجہات تہی موقوف رہنے کی ہیں۔ ہذا عہدہ ہو یا قہ تصدیق نافذ ہو جائے اور اگر قتل کر یا کیا یہ دار حرب میں مل یا قہادت باطل ہو جائے۔ بہر حال سناٹوں سے نزدیک مرتد سے تصرفات نافذ ہوتے ہیں لہذا اس کی وکالت باطل نہ ہوگی مگر یہ کہ مرتد سے یا اپنی رات پر قتل ہو گیا ہے یا اس سے دار حرب میں رہتی ہوئے کا حکم کیا جائے۔ اور یہ اختلاف کتاب اس میں ذکر ہو چکا ہے اور اگر موکل عورت ہو چھ روز مرتد ہوئی تو قیل اپنی وجہات پر رہتا یہاں تک کہ عورت مرتد ہو جائے یا دار الحرب میں چلی جائے کیونکہ عورت کا مرتد ہونا اس کے عتوا میں موثر نہیں ہوتا چنانچہ معلوم ہو چکا۔

تشریح صاحب قدوری کہتے ہیں کہ چند صورتوں میں وکالت باطل ہو جاتی ہے۔

ایک یہ کہ موت واقع ہو جائے۔

دوم یہ کہ موکل شب و روز پوچھنے کھنے مجنون رہے۔

سوم یہ کہ مؤکل مرتد ہو کر دارالحرب میں جا کر رہائش اختیار کرے۔

دلیل یہ ہے کہ توکیل ایک غیر لازم تصرف ہے اس لئے کہ لزوم اس چیز کا نام ہے جس کا وجود جائین کی رضا مندی پر موقوف ہو حالانکہ توکیل میں ایسا نہیں ہے بلکہ مؤکل اور وکیل دونوں میں سے ہر ایک کو وکالت فسخ کرنے کا اختیار ہے چنانچہ وکیل کے لئے یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے آپ کو وکالت سے روک لے اور مؤکل کے لئے یہ اختیار ہے کہ وہ وکیل کو وکالت سے منع کر دے۔ بہر حال توکیل تصرف غیر لازم ہے اور تصرف غیر لازم کی بقاء اور دوام کے لئے وہ سب باتیں ضروری ہوتی ہیں جو اس کی ابتداء کے لئے ضروری ہیں اور وکالت کی ابتداء کے لئے مؤکل کا امر ضروری ہے لہذا اس کی بقاء کے لئے بھی ہمہ وقت مکمل کمر کا پایا جانا ضروری ہے اور مذکورہ عوارض موت، جنون مطبق اور ارتداد کی وجہ سے چونکہ مؤکل کا امر باطل ہو جاتا ہے اس لئے ان عوارض کی وجہ سے وکالت بھی باطل ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مصنف قدوری نے جنون کو مطبق کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی ایسا جنون ہو جو شب و روز ہر وقت موجود رہتا ہو۔ کیونکہ جنون قلیل جو کچھ وقت کے لئے رہتا ہو اور ختم ہو جاتا ہو وہ اغماء اور بیہوشی کے مرتبہ میں ہوتا ہے اور مؤکل کے اغما کی وجہ سے وکالت باطل نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ جنون مطبق کی حد حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے اور اس کو اس پر قیاس کیا ہے اگر کوئی شخص رمضان کا ایک ماہ مجنون رہا تو اس کے ذمہ سے رمضان کا روزہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جب وہ عبادات الہی کے خطاب کا اہل نہیں ہے تو دنیاوی معاملات کا اہل بھی نہ ہوگا اور جب اس کی اہلیت ختم ہوگئی تو توکیل بھی باطل ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جنون مطبق کی حد ایک دن رات ہے ایک روایت یہ ہے کہ جنون مطبق کی حد ایک دن رات سے زائد ہے یعنی اگر مؤکل ایک دن رات سے زیادہ جنون میں مبتلا رہا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مسلسل ایک دن رات مجنون رہنے کی صورت میں پانچوں نمازیں اس کے ذمہ ساقط ہو جاتی ہیں لہذا اس مدت میں مجنون رہنے والا شخص میت کے مانند ہو گیا ہے اور جب یہ مجنون میت کے مانند ہو گیا تو وکالت کا اہل بھی نہ رہے گا اور جب وکالت کا اہل نہ رہا تو اس کی وکالت بھی باطل ہو جائے گی۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ جنون مطبق کی حد ایک سال کی مدت ہے کیونکہ پورے ایک سال مجنون رہنے والے آدمی سے تمام عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ لہذا جنون مطبق کی حد احتیاطاً ایک سال کی مدت کے ساتھ مقدر کی گئی ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مشائخ احناف نے فرمایا ہے کہ مرتد کے دارالحرب میں چلے جانے کا جو حکم متن میں ذکر کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مرتد کے تمام تصرفات موقوف رہتے ہیں لہذا اس کی وکالت بھی موقوف رہے گی۔ موقوف رہنے کا مطلب یہ ہے کہ مرتد اگر مسلمان ہو گیا تو اس کا وہ تصرف توکیل جو اس نے ردت کے زمانہ میں کیا تھا نافذ ہو جائے گا اور اگر مرتد قتل کر دیا گیا یا دارالحرب میں چل گیا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مرتد کے تمام تصرفات نافذ ہیں۔ ہذا مرتد کی وکالت باطل نہ ہوگی۔ ہاں اگر مرتد مر گیا یا اس کو ردت پر قتل کر دیا گیا تو باشبہ اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اس

اختلاف کی تفصیل کتاب اسیر میں نثر چکی ہے۔ اور موکل عورت ہو اور وہ مرتد ہو گئی تو بالاجماع وکیل اپنی وکالت پر رہے گا یعنی عورت موکلہ کے مرتد ہو جانے سے وکالت باطل نہ ہوگی۔

ہاں اگر عورت مرتد یا دار الحرب میں جا کر مل گئی تو اس کی وکالت بالاشبہ باطل ہو جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عورت مرتد ہونے کی وجہ سے چونکہ قتل نہیں کی جاتی اس لئے اس کی ردت اس کے عقود میں مؤثر نہیں ہے تو عورت کے مرتد ہونے سے اس کا تصرف وکالت باطل نہ ہوگا۔ بلکہ اس کی وکالت حسب سابق باقی رہے گی لیکن اگر وہ مرتد ہو جائے تو مرتد ہونے سے اور اگر دار الحرب میں چل گئی تو دار الحرب والوں کیساتھ مل جانے سے اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔

مکاتب نے وکیل کیا پھر عاجز آ گیا یا ماذون نے وکیل کیا پھر وہ مجبور ہو گیا یا دوشریکوں نے وکیل کیا پھر وہ جدا ہو گئے تو یہ وجوہ وکالت کو باطل کر دیتی ہیں

قال واذا وكل المكاتب ثم عجز او الماذون له ثم حجر عليه او الشريكان فافترا فلهذه الوجوه تطل الوكالة على الوكيل علم او لم يعلم لما ذكرنا ان بقاء الوكالة يعتمد قيام الامر وقد بطل بالحجر والعجز والافتراق ولا فرق بين العلم وعدمه لان هذا عرل حكمي فلا يتوقف على العلم كالوكيل بالبيع ادا باعه الموكل

ترجمہ اور جب مکاتب نے وکیل کیا پھر وہ عاجز ہو گیا یا ماذون نے وکیل کیا پھر وہ مجبور ہو گیا یا دوشریکوں نے وکیل کیا پھر وہ جدا ہو گئے تو یہ وجوہ وکیل پر وکالت کو باطل کر دیتی ہیں۔ وکیل کو علم ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ وکالت کی بقا قیام امر پر موقوف ہے اور موکل کا امر عجز، حجر، اور افتراق سے باطل ہو گیا اور علم اور عدم علم کے درمیان فرق اس لئے نہیں کہ یہ عزل حکمی ہے لہذا یہ وکیل کے جانے پر موقوف نہ ہوگا۔ جیسے وکیل بالبيع جب موکل نے بیع کو فروخت کیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکاتب نے کسی کو وکیل کیا اور پھر مکاتب، بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا یعنی پھر رفیق ہو گیا۔ یا عبد ماذون نے کسی کو وکیل کیا پھر مولیٰ نے اس کو تجارت کرنے سے روک دیا دوشریکوں میں سے ایک نے کسی تیسرے آدمی کو وکیل کیا پھر وہ دونوں جدا ہو گئے یعنی شرکت باقی نہ رہی تو ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہو جائے گی وکیل تو ان چیزوں کا علم ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ وکالت کی بقا، موکل کے حکم کی بنا پر موقوف ہے اور مذکورہ صورتوں میں موکل کا حکم باطل ہو جاتا ہے یعنی عبد ماذون لہ کا حکم حجر کی وجہ سے اور مکاتب کا حکم عجز کی وجہ سے اور شریکین میں سے کسی ایک کا حکم افتراق کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے اور ان صورتوں میں وکیل کے علم اور عدم علم میں فرق اس لئے نہیں کیا گیا کہ ان صورتوں میں وکیل کا معزول ہونا امر حکمی اور غیر اختیاری ہے یعنی ان صورتوں میں معزول کئے بغیر وکیل معزول ہو جاتا ہے اور وکیل کا جاننا، عزل قصدی اور ارادی کے لئے شرط ہے نہ کہ عزل حکمی کے لئے یعنی اگر موکل بالقصد اور بالاختیار اپنے وکیل کو معزول کرے تو معزول ہونے کے لئے وکیل کا جاننا ضروری ہے اور اگر موکل کے اختیار ارادہ کے بغیر ہی وکیل معزول ہوا تو وکیل کا جاننا ضروری ہے بہر حال مذکورہ صورتوں میں وکیل کا عزل حکمی اور غیر اختیاری ہے تو یہ معزول ہونا وکیل کے حکم پر موقوف نہ ہوگا بلکہ وکیل بہر حال معزول ہو جائے گا اس واسطے کہ ہم

ہو یا نہ ہو۔

جیسے اگر کوئی شخص وکیل بالبیع ہو اور پھر مؤکل اس شی کو فروخت کر دے جس کو فروخت کرنے کا وکیل کیا تھا تو وکیل معزول ہو جائے گا خواہ اس کو معلوم ہو یا نہ معلوم ہو۔ کیونکہ مؤکل کے اس شی کو فروخت کرنے کے بعد وکیل کے تصرفات کا محل باقی نہیں رہا تو وکیل کی وکالت بھی باقی نہ رہے گی۔

وکیل فوت ہو جائے یا جنون مطبق ہو جائے تو وکالت باطل ہے

قال وادامات الوکیل او جن جنونا مطبقا بطلت الوکالة لانه لا یصح امره بعد جنونه وموته وان لحق بدار الحرب مرتدا لم یجز التصرف الا ان یعود مسلما قال وهذا عند محمد فاما عند ابی یوسف لا یعود الوکالة لمحمد ان الوکالة اطلاق لانه رفع المانع اما الوکیل یتصرف بمعان قائمة به وانما عجز بعارض اللحق لتساوی الدارین فاذا زال العجز والاطلاق باق عاد وکیلا ولا بی یوسف انه اثبات ولایة التفیذ لانه ولایة اصل التصرف باهلیة ولایة التفیذ بالملک وباللحق لحق بالاموات وبطلت الوکالة فلا تعود کملکه فی ام الولد والمدبر ولو عاد المؤکل مسلما وقد لحق بدار الحرب مرتدا الا تعود الوکالة فی الظاهر وعن محمد انها تعود کما قال فی الوکیل والفرق له علی الظاهر ان مبنی الوکالة فی حق المؤکل علی الملک وقد زال فی حق الوکیل علی معنی قائم به ولم یزل باللحق

ترجمہ اور جب وکیل مر گیا یا اس کو جنون مطبق ہو گیا تو وکالت باطل ہو گئی اس لئے وکیل کا مامور ہونا اس کے مجنون ہونے اور مرجانے کے بعد صحیح نہیں ہے اور اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو اس کا تصرف جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وہ مسلمان ہو کر واپس آئے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکی وکالت عود نہیں کرے گی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تو اطلاق ہے کیونکہ وہ مانع دور کرنا ہے اور رہا وکیل تو وہ ایسے معافی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور وکیل تباہین دارین کی وجہ سے عارض طاق کے سبب عاجز ہو گیا پھر جب عجز زائل ہو گیا اور اطلاق باقی ہے تو وہ وکیل ہو کر عود کر آیا اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تو وکیل، ولایت تفیذ کا ثابت ہونا ہے کیونکہ وکیل کو اصل تصرف کی ولایت تو اپنی لیاقت سے حاصل ہے اور تافذ کرنے کی ولایت ملک سے حاصل ہے اور دار الحرب میں جانے سے مردہ لوگوں کے ساتھ مل گیا ہے اور ولایت باطل ہو گئی تو وہ عود نہ کرے گی جیسے ام ولد اور مدبر میں اس کی ملکیت عود نہیں کرتی ہے اور اگر مؤکل مسلمان ہو کر واپس آچا نہ کہ وہ مرتد ہو کر دار الحرب کے ساتھ مل گیا تھا تو ظاہر الروایہ کے مطابق وکالت عود نہیں کرے گی اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وکالت عود کرے گی جیسا کہ امام محمدؒ نے ویلے بارے میں کہا ہے اور ظاہر الروایہ کے مطابق امام محمدؒ کے قول پر فرق یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد مؤکل کے حق میں ایسے معنی پر ہے جو اس کے ساتھ قائم ہیں اور دار الحرب میں چلے جانے سے وہ معنی زائل نہیں ہوئے۔

تشریح گذشتہ صفحات میں ان عوارض کو بیان کیا گیا ہے جو مؤکل کی جانب سے وکالت کو باطل کرنے والے ہیں۔ اب یہاں ان عوارض کو بیان ہے جو وکیل کی جانب سے وکالت باطل کرنے والے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر وکیل مر گیا یا اس کو جنون مطبق ہو گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی دلیل یہ ہے کہ وکیل کے مجنون ہونے اور مرجانے کے بعد اس کا مامور اور وکیل ہونا درست نہیں ہے حالانکہ صحت

وکالت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وکیل کا مور ہونا براہِ صحیح رہے۔ پس جب جنونِ مطبق اور مرجانے کے بعد وکیل کا مور ہونا صحیح نہ رہا تو وکالت بھی باقی نہ رہے گی بلکہ باطل ہو جائے گی تو بحکم وکالت اس کا تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ ال یہ کہ وہ دارالہرب سے دارالاسلام میں مسلمان ہو کر لوٹے یعنی اگر وکیل مرتد مسلمان ہو کر دارالہرب سے دارالاسلام میں واپس آ گیا تو بحکم وکالت اس کا تصرف جائز ہوگا۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ مسلمان ہو کر واپس ہونے کی صورت میں وکیل کے تصرف کا جائز ہونا حضرت امام محمد کا مذہب ہے ورنہ امام ابو یوسف کے نزدیک باطل شدہ وکالت عود نہ کرے گی اگرچہ وکیل مسلمان ہو کر واپس آئے۔

حضرت امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تصرف کے اطلاق اور اجازت کا نام ہے کیونکہ وکالت مانع اور رکاوٹ کو دور کرنے کا نام ہے یعنی وکیل کو مؤکل کے معاملات میں تصرف کرنے سے شرعاً ممانعت تھی لیکن جب مؤکل نے وکیل کو ممانعت دور کر دی تو وکیل کے لئے اجازت حاصل ہو گئی اور تصرف کرنے کے لئے وکیل کا ہاتھ کھل گیا۔ اور وکیل تو وہ ایسے معافی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے۔ جو معافی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں یعنی اس کا آزاد، عاقل، بالغ ہونا حاصل یہ کہ بذریعہ وکالت مؤکل کی طرف سے وکیل کو تصرف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہو گئی اور وکیل، حریت عقل اور بوج کی وجہ سے تصرف کرنے کا اہل بھی ہے لیکن وکیل ایک عارض کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا اور وہ عارض وکیل کا دارالہرب میں چلا جانا ہے کیونکہ دارالاسلام اور دارالہرب میں بتاؤں ہے۔ پس بتاؤں دارالاسلام سے وکیل تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا لیکن جب مرتد وکیل مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آ گیا تو بحکم وکالت اس کا تصرف جائز ہو گیا اور مؤکل کی طرف سے اجازت برابر قائم ہے پس جب مؤکل کی طرف سے اجازت قائم ہے اور بحکم وکالت اس کا تصرف جائز ہو گیا تو وکیل کی طرف سے اجازت قائم ہے اور بحکم وکالت اس کا تصرف جائز ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وکالت، تصرف کا نام نہیں ہے۔ بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے کیونکہ وکیل کو اصل تصرف کی سیاق حاصل ہے پس وکیل کے مال میں تصرف کی لیاقت تو رکھتا ہے لیکن اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے اور تصرف نافذ کرنے کی ولایت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس تصرف کا مالک ہو پس جب مؤکل نے کسی کو وکیل کیا تو وکیل اس تصرف کا مالک ہو گیا پھر جب وکیل دارالہرب میں مل گیا تو وہ مردہ آدمیوں کے ساتھ مل گیا اور جب وکیل مردہ آدمیوں کے ساتھ مل گیا تو اس کی ملک باطل ہو گئی۔ کیونکہ مردہ آدمی، مالک ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا ہے اور جب وکیل کی ملک باطل ہو گئی تو اس کی ولایت بھی باطل ہو گئی۔ یعنی تصرف نافذ کرنے کی ولایت نہیں رہی اور باطل شدہ چیز چونکہ عود نہیں کرتی اس لئے تصرف نافذ کرنے کی ولایت عود نہیں کرے گی۔ اور مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آنے سے وکیل کی سابقہ وکالت حاصل نہ ہوگی۔ جیسے ام ولد اور مدبر میں اس کی سبقت عود نہیں کرتی ہے یعنی، اگر وکیل مذکور مرتد ہو کر دارالہرب میں مل گیا یعنی قاضی نے اس کے حربی ہونے کا حکم دیدیا تو اس کی ام ولد باندی اور مدبر غلام آزاد ہو گئے کیونکہ مدبر اور ام ولد، مولی کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مولی کا دارالہرب میں مل جانا بھی مرنے کے برابر ہے اس لئے یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے اب اگر وکیل مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو اس کی ام ولد اور مدبر دوبارہ اس کی ملکیت میں نہیں آئیں گے اسی طرح اس کی وکالت بھی عود نہ کرے گی یعنی اس کو تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر مؤکل مرتد ہو کر دارالہرب میں مل جائے اور پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آ جائے تو

ظاہر الروایہ کے مطابق اس کی وکالت عود نہیں کرے گی اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ مؤکل کی توکیل بھی عود کرے گی جیسا کہ وکیل میں ان کا قول ہے یعنی نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر مؤکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آیا تو اس کی وکالت عود کرے گی یعنی اس کا مقرر کردہ وکیل بدستور وکیل رہے گا جیسے وکیل اگر مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا پھر مسلمان ہو کر واپس آیا تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدستور اپنی سابقہ وکالت پر ہو جاتا ہے فیخاصہ یہ کہ مؤکل کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت نوادر کی ہے کہ اس روایت کے مطابق وکیل اور مؤکل کے درمیان کچھ فرق نہیں ہے۔ حتیٰ کہ دارالحرب سے دونوں سے مسلمان ہو کر واپس آنے پر وکالت عود کرتی ہے دوسری روایت ظاہر الروایہ کی ہے کہ اس کے مطابق وکیل اور مؤکل میں فرق ہے چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر وکیل دارالحرب میں مل جانے کے بعد مسلمان ہو کر واپس آیا تو

وکالت عود کرتی ہے اور اگر مؤکل واپس آیا تو وکالت عود نہیں کرتی ہے۔ ظاہر الروایہ کے مطابق امام محمدؒ کے واسطے وجہ فرق یہ ہے کہ مؤکل کے حق میں وکالت کی بنیاد ملک پر ہے یعنی مؤکل کو وکیل کرنے کا حق اس لئے ہے کہ مؤکل اسی شے کا مالک ہے جس کے بارے میں وکیل کو وکیل کیا ہے لیکن جب مؤکل مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا اور قاضی نے اس کے دارالحرب میں مٹنے کا حکم بھی کر دیا تو مؤکل کی ملک زائل ہو گئی اور جب مؤکل کی ملک زائل وہ گئی تو وکالت بھی قطعی طور سے باطل ہو گئی اور باطل شدہ چیز چونکہ عود نہیں کرتی اس لئے مؤکل کی یہ وکالت بھی عود نہ کرے گی اور وکیل کے حق میں وکالت کی بنیاد ایسے معنی پر ہے جو وکیل کے ساتھ قائم ہیں یعنی وکیل کا آزاد عاقل بالغ ہونا۔ اور یہ معنی دارالحرب میں مل جانے سے زائل نہیں ہوتے۔ پس جب یہ معنی دارالحرب میں مل جانے سے زائل نہیں ہوئے تو دارالحرب میں مل جانے کے باوجود بھی وکیل کا محل تصرف باقی رہا لیکن عارض یعنی لحاق دارالحرب کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا مگر جب دارالحرب سے واپس آنے پر یہ عارض زائل ہو گیا تو ایسا ہو گیا گویا یہ عارض نہیں تھا۔ بہر حال جب یہ عارض زائل ہو کر کان لم یکن کے درجہ میں ہو گیا تو وکالت عود کر آئے گی وکیل کو بحیثیت وکیل تصرف کرنے کی اجازت ہوگی۔

کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا پھر خود وہی کام کر لیا تو وکالت باطل ہے

قال ومن وكل اخبر بشئ ثم تصرف بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة وهذا اللفظ ينتظم وجوها مثل ان يوكله باعتاق عبده او بكتابتة فاعتقه او كاتبه المؤكل بنفسه او يوكله بتزويج امراته او بشراء شيء ففعله بنفسه او يوكل بطلاق فطلقها الزوج ثلثا او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعذر على الوكيل التصرف فبطلت الوكالة حتى لو تزوجها بنفسه وابانها لم يكن للوكيل ان يزوجهما منه لان الحاجة قد انقضت بخلاف ما اذا تزوجها الوكيل وابانها له ان يزوج المؤكل لبقاء الحاجة وكذا لو وكله ببيع عبده فباعه بنفسه فلو رد عليه يعيب بقضاء القاضي فعن ابي يوسف انه ليس للوكيل ان

یبعہ مرة اخرى لان بيعه بنفسه منع له من التصرف فصار كالعزل وقال محمد له ان يبعه مرة اخرى لان الوكالة باقية لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف ما اذا وكله بالهبة فذهب بنفسه ثم رجع لم يكن للوكيل ان يهب ثانيا لانه محتار في الرجوع فكان دليل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بغير اختياره فلم يكن دليل روال الحاجة فاذا عاد اليه قديم ملكه كان له ان يبعه والله اعلم

ترجمہ اگر کسی نے دوسرے کو کسی کام کا وکیل کیا پھر جس کام کا وکیل کیا تھا اس کو خود کر لیا تو وکالت باطل ہوئی یہ مہارت بہت سی صورتوں کو شامل ہے مثلاً اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا یا غلام مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے خود اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مکاتب کر دیا۔ یا اس کو کسی معینہ عورت کے ساتھ نکاح کرنے کے واسطے یا معینہ چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے یہ کام خود کر لیا یا اپنی بیوی کو طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے اس کو تین حدائق دیدیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت پوری ہو گئی یا خلع کرنے کا وکیل کرے۔ پھر اس سے مؤکل نے خود ہی خلع کر لیا اس لئے کہ جب مؤکل نے بذات خود تصرف کیا تو وکیل پر تصرف کرنا معتذر ہو گیا پس وکالت باطل ہو گئی حتیٰ کہ اگر مؤکل نے اس عورت سے بذات خود نکاح کیا اور اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ مؤکل کا اس کے ساتھ نکاح کر دے کیونکہ حاجت پوری ہو چکی اسکے برخلاف جب وکیل نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو یہ اختیار ہے کہ مؤکل کے ساتھ اس کا نکاح کر دے کیونکہ حاجت باقی ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا پھر اس کو خود فروخت کر دیا۔ پس اگر غلام کسی عیب کی وجہ سے بحکم قاضی مؤکل پر واپس کیا گیا تو امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو دوبارہ فروخت کرے کیونکہ مؤکل کا بذات خود فروخت کرنا وکیل کو تصرف سے روکنا ہے پس یہ معزول کرنے کے مانند ہو گیا اور امام محمد نے فرمایا کہ وکیل کو دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار ہے۔ کیونکہ وکالت باقی ہے اسلئے کہ وکالت اطلاق ہے اور بجز زائل ہو گیا برخلاف اس کے اگر وکیل کو یہ غلام بہہ کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر بذات خود مؤکل نے اس کو بہہ کر دیا پھر بہہ سے رجوع کر لیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ اس کو دوبارہ بہہ کرے کیونکہ مؤکل رجوع کرنے میں مختار ہے پس یہ عدم حاجت کی دلیل ہے اور رہا بغیر مؤکل کے اختیار کے بحکم قاضی بیع واپس کرنا تو یہ زوال حاجت کی دلیل نہیں ہے پس جب وہ غلام اس مؤکل کے پاس اس کی قدیم ملک سے واپس آیا تو وکیل کے لئے اس کو فروخت کرنے کا اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی کام کا وکیل کیا پھر جس کام کے لئے وکیل کیا تھا مؤکل نے اس کو خود کر لیا تو وکالت باطل ہو گئی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ قدوری کا کلام بہت سی صورتوں کو شامل ہے مثلاً:

(۱) اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے اس کو خود آزاد کر دیا۔

(۲) اپنا غلام مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے خود ہی اس کو مکاتب کر دیا۔

(۳) اس بات کے لئے وکیل کیا کہ وہ ایک معینہ عورت کے ساتھ مؤکل کا نکاح کر دے مگر مؤکل نے خود ہی اس عورت کے ساتھ نکاح کر لیا۔

(۴) کوئی معین چیز خریدنے کے واسطے وکیل کی پھر مؤکل نے اس چیز کو خود کر لیا۔

(۵) اپنی بیوی کو طلاق دینے کے واسطے وکیل کی پھر مؤکل نے خود اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت گزر گئی۔

(۶) اپنی بیوی کو خلع دینے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے بذات خود اس کو خلع دیا ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہو جائے گی اور وکیل کو بحکم وکالت اس کام میں تصرف کرنے کا اختیار نہ ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا تھا۔ تمام صورتوں میں وکالت باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مؤکل نے بذات خود تصرف کر لیا تو وکیل کے لئے تصرف کرنا معتد رہو گیا کیونکہ مؤکل کے تصرف کرنے کے بعد وکیل کا تصرف کرنا تحصیل حاصل کو مستلزم ہے حالانکہ تحصیل حاصل ممتنع ہے۔

بہر حال وکیل پر تصرف کرنا معتد رہو گیا تو وکالت باطل ہوگئی کیونکہ وکیل کے تصرف کرنے کا نام ہی وکالت ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مؤکل نے بذات خود اس عورت کے ساتھ نکاح کیا جس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل کیا تھا اور پھر مؤکل نے اس عورت کو طلاق دے کر بائیں کر دیا تو وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ مؤکل کے ساتھ دوبارہ اس عورت کا نکاح کر دے کیونکہ مؤکل کے بذات خود اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے اس کی ضرورت پوری ہو چکی اور جب مؤکل کی وہ ضرورت پوری ہو چکی جس کو پورا کرنے کے لئے وکیل کیا گیا تھا تو وکالت باطل ہوگئی اور جب وکالت باطل ہوگئی تو وکیل کو دوبارہ نکاح کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر وکیل نے خود اس عورت کے ساتھ نکاح کر کے اس کو بائیں کر دیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ مؤکل کا اس عورت کے ساتھ نکاح کر دے کیونکہ اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی ضرورت باقی ہے اور جب مؤکل کی ضرورت باقی ہے تو وکالت بھی باقی ہے۔ اور جب وکالت باقی ہے تو وکیل کو اختیار بھی ہوگا کہ مؤکل کا اس کے ساتھ نکاح کر دے۔

اسی طرح وکالت اس صورت میں باطل ہو جائے گی جبکہ کسی نے دوسرے آدمی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا اور پھر خود ہی اس کو فروخت کر دیا ہو۔ پھر اگر یہ غلام کسی عیب کی وجہ سے بحکم قاضی مؤکل کی طرف واپس کر دیا گیا تو حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک وکیل کے لئے دوبارہ اس غلام کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ مؤکل کا بذات خود اس غلام کو فروخت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مؤکل نے وکیل کو تصرف کرنے سے روک دیا ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ وکیل کو صراحۃً معزول کر دیا ہو پس جس صرح صراحۃً معزول کرنے کی صورت میں وکیل کو تصرف کا اختیار نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی وکیل کو دوبارہ غلام فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو اس صورت میں دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ وکالت اس کام کی مطلق اجازت کا نام ہے جس کام کا اس کو وکیل کیا ہے اور مؤکل کی طرف سے اجازت تاہنوز باقی ہے البتہ مؤکل کے اس غلام کو بذات خود فروخت کرنے کی وجہ سے وکیل تصرف سے عاجز ہو گیا تھا لیکن جب غلام مؤکل کے پاس واپس آ گیا تو یہ عجز زائل ہو گیا۔ بہر حال جب عجز زائل ہو گیا اور وکالت باقی ہے تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ اس غلام کو دوبارہ فروخت کر دے۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے دوسرے آدمی کو کوئی چیز بیہ کرنے کا وکیل کیا اور پھر مؤکل نے بذات خود بیہ کر دیا پھر مؤکل نے بیہ

سے رجوع کر لیا تو وکیل کو بلا جمع دوبارہ ہبہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ مؤکل جو بذات خود ہبہ کرنے والا ہے وہ رجوع کرنے میں مختار ہے یعنی اس نے اپنے اختیار سے رجوع کیا ہے۔

اور مؤکل کا اپنے اختیار سے رجوع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو ہبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو ہبہ کی ضرورت ہوتی تو وہ ہرگز رجوع نہ کرتا۔ پس مؤکل کا ہبہ سے رجوع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے وکالت کو ختم کر دیا ہے۔ اور جب مؤکل، وکالت ختم کر چکا تو وکیل کو ہبہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اور رہا معیب بیع کا بحکم قضاء مؤکل کی طرف سے واپس آنا تو یہ مؤکل کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ مؤکل کو مجبور الینا پڑا۔ اور جب ایسا ہے تو بیع کا مؤکل کی طرف واپس آنا اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ مؤکل کو غلام فروخت کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مؤکل کو غلام فروخت کرنے کی ضرورت باقی ہے پس جب غلام معیب مؤکل کی طرف اس کی قدیم ملک کے تحت واپس آیا اور اس کو فروخت کرنے کی ضرورت موجود ہے تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ اس کو فروخت کر دے۔ واللہ اعلم بالصواب

جمیل احمد علی

کتاب الدعوی

ترجمہ یہ کتاب دعوی کے بیان میں ہے

تشریح وکالت کے ابواب میں سبب سے زیادہ مشہور وکالت بالخصومت ہے اور وکالت بالخصومت دعوی کا سبب داعی ہے اور دعوی اس کا سبب ہے اور مسبب چونکہ سبب کے بعد ہوتا ہے اس لئے مصنف ہدایہ نے کتاب الدعوی کو وکالت کے بعد ذکر فرمایا ہے دعوی غت میں اس قول کا نام ہے جس سے انسان دوسرے آدمی پر حق واجب کرنے کا ارادہ کرے اور فقہاء کی اصلاح میں دعوی اس شخص (قاضی) کی مجلس میں حق کے مطالبہ کا نام ہے جو شخص ثبوت حق کی صورت میں چھٹکارا دینے پر قادر ہو۔ دعوی کا سبب وہی ہے جو بیع کا سبب ہے یعنی تعلق البقاء المقدور بتعالی المعاملات، کیونکہ مدعی کا دعوی یا بقاء نسل کی طرف راجع ہوگا یا بقاء نفس کی طرف یا ان دونوں کے توابع کی طرف اور تینوں صورتوں میں زندگی کو باقی رکھنا مقصود ہوتا ہے۔

دعوی صحیح ہونے کی شرطیں

۱۔ مجلس قاضی

۲۔ مدعی کا دعوی خصم کا ضرر پر ہو۔

۳۔ مدعی بہشی معلوم ہو۔

۴۔ اس دعوی کے ساتھ مدعی علیہ پر حکم متعلق ہوتا ہو۔

کیونکہ مجلس غیر قاضی میں دعوی صحیح نہیں ہوتا اور خصم اگر حاضر نہ ہو مدعی بہ مجبور ہو یا دعوی سے مدعی علیہ پر کچھ لازم نہ ہوتا ہو تو ان صورتوں میں دعوی فاسد ہوگا۔ دعوی کا حکم یہ ہے کہ خصم پر نعم یا لا کے ساتھ جواب واجب ہو۔

مدعی پر ترک دعوی سے خصومت پر جبر نہیں اور مدعی علیہ پر جبر ہے

قال المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکھا والمدعی علیہ من یجبر علی الخصومة ومعرفة الفرق بینہما من اہم ما یتنبی علیہ مسائل الدعوی وقد اختلف عبارات المشائخ فیہ فمنہا ما قال فی الکتاب وهو حد عام صحیح وقیل المدعی من لا یتحقق الابحجة کالخارج والمدعی علیہ من یکون مستحقا بقوله من غیر حجة کذی الید وقیل المدعی من یتمسک بغیر الظاہر والمدعی علیہ من یتمسک بالظاہر وقال محمد فی الاصل المدعی علیہ هو المنکر وهذا صحیح لکن الشان فی معرفتہ والترجیح بالفقة عند الحذاق من اصحابنا لان الاعتبار للمعانی دون الصور فان المودع اذا قال رددت الودیعة فالقول قوله مع الیمین وان کان مدعیاً للرد صورة لانه ینکر الضمان معنی

ترجمہ مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ دعوی ترک کرے تو اس کو خصومت پر مجبور نہ کیا جائے اور مدعی علیہ وہ ہے جس کو خصومت پر مجبور کیا

جائے جن امور پر مسائل دعویٰ مبنی ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم دووں کے درمیان فرق کو پہچاننا ہے اس بارے میں مشائخ کی مہارتیں مختلف ہیں۔ مجملہ ان میں سے ایک وہ ہے جس کو قدوری میں بیان کیا ہے یہ تعریف عام ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو بغیر حجت کے مستحق نہ ہو جیسے وہ شخص جو دوسرے کے قبضہ میں کسی عین کا دعویٰ کرتا ہو اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جو صرف اپنے قول سے بغیر حجت کے مستحق ہو جیسے قاضی اور یہاں کہ مدعی وہ ہے جو خلاف ظاہر سے استدلال کرے اور مدعی علیہ وہ ہے جو ظاہر سے استدلال کرے اور امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا کہ مدعی علیہ وہ شخص ہے جو منکر ہو یہ قول اگرچہ صحیح ہے لیکن گفتگو اسی کی شناخت میں سے اور فقہ کے ذریعہ ترجیح دینے کا حق ہمارے ہاں میں مابین کو حاصل ہے۔ اس لئے کہ اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ صورتوں کا چنانچہ اگر مودع (فتح الدال) نے کہا کہ میں ودیعت واپس کر چکا تو مع الیمین اسی کا قول معتبر ہوگا اگرچہ وہ صورت واپس کرنے کا مدعی ہے کیونکہ وہ معنی ضمان کا منکر ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ جن امور پر مسائل دعویٰ مبنی ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم بات مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق کی شناخت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے البیۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یعنی مدعی پر بیعت ہے اور مدعی علیہ پر یمین ہے لہذا ان دونوں کی معرفت ضروری ہوئی یہی وجہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف میں مشائخ کا زبردست اختلاف ہے چنانچہ صاحب قدوری نے فرمایا کہ مدعی وہ شخص ہے جس کو خصومت پر مجبور نہ کیا جائے یعنی دعویٰ کرنے کے بعد اگر وہ دعویٰ ترک کرنا چاہے تو اس کو ترک کر دے اس پر کسی طرح کا جبر نہیں ہے اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جس کو خصومت پر مجبور کیا جائے یعنی مدعی کے دعویٰ کرنے کے بعد اس پر جواب دینا لازم ہے خصومت سے پہلو تہی کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ تعریف مابھی ہے اور صحیح بھی ہے مام تو اس سے ہے کہ مدعی مدعی علیہ کے سلسلہ میں جس قدر تعریض کی گئیں ہیں یہ تعریف ان سب کو شامل ہے اور صحیح اس لئے ہے کہ یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع اور دخول فیہ سے مانع ہے بعض حضرات مشائخ نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہے جو صرف حجت سے مستحق ہو سکتا ہو یعنی یا تو وہ خود بینہ پیش کرے یا مدعی علیہ اقرار کرے اور یا مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کرے۔ جیسے وہ شخص جو ایسے عین کا دعویٰ کرتا ہے جو دوسرے آدمی کے قبضہ میں ہو اس صورت میں مدعی اس عین شئی کا مستحق اسی وقت ہوگا جبکہ حجت شرعیہ موجود ہو یعنی مدعی علیہ (قابض) اس دعویٰ کا اقرار کرے یا مدعی بینہ پیش کر دے یا بینہ ہونے کی صورت میں مطالبہ یمین پر مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جو صرف اپنے قول سے بغیر حجت کے مستحق ہو جائے جیسے وہ شخص فی الحال عین شئی پر قابض ہے چنانچہ اگر قابض نے یہ شئی میری ملک ہے تو صرف اتنا کہنے سے اس کا حق ثابت ہو جائے گا جب تک کہ مدعی اپنا استحقاق ثابت نہ کر دے بعض حضرات مابھی نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر سے استدلال کرے یعنی اس کا قول ظاہر کے خلاف ہو اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جس کا قول ظاہر حال کے موافق ہو۔

حضرت امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ منکر و کہتے ہیں صاحب ہدایہ نے کہا کہ امام محمدؒ کا یہ قول صحیح ہے کیونکہ ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے الیمین علی من انکر اور ایک حدیث میں ہے الیمین علی المدعی علیہ دونوں حدیثوں کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی علیہ اور منکر دونوں ایک ہیں یعنی مدعی علیہ ہی منکر ہوتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس قوال سے بات صاف نہیں ہوتی کیونکہ ہماری گفتگو سی منکر کی شناخت میں ہے کہ یقین میں سے مدعی کون ہے اور منکر (مدعی غایہ) کون ہے اس لئے کہ بعض صورتوں میں ایک آدمی صورت مدعی معلوم ہوتا ہے اور معنی منکر معلوم ہوتا ہے اور کبھی ایک شخص صورت منکر معلوم ہوتا ہے اور معنی مدعی معلوم ہوتا ہے یعنی ایک شخص میں ایک جہت سے دعویٰ اور ایک جہت سے انکار جمع ہو جاتا ہے اور جب ایک شخص میں دعویٰ اور انکار دونوں جمع ہو جاتے ہیں تو یہ شناخت کرنا لازم ہوگا کہ یہ شخص مدعی ہے یا منکر اور مدعی علیہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ہمارے علماء میں سے جن حضرات واندہ تعالیٰ نے حذقت اور مہارت عطا فرمائی ہے وہ حضرات معنی کے ذریعہ ترجیح دیتے ہیں۔ یعنی جب دعویٰ کی جہت اور انکار کی جہت متعارض ہو جائیں تو معنی کے ذریعہ ترجیح دی جائے گی یعنی معنی کے اعتبار سے اگر وہ مدعی ہے تو اس کی مدعی قرار دیں گے اور اگر معنی کے اعتبار سے منکر ہے تو اس کو منکر اور مدعی علیہ کہا جائے گا کیونکہ درحقیقت معنی کا اعتبار ہوتا ہے اور ظاہری صورت اور لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا چنانچہ اگر مودع (بفتح الدال) نے دعویٰ کیا کہ میں ودعت کا مال مودع (بضم الدال) کو واپس کر چکا ہوں تو مع الیمین اسی کا قول معتبر ہوگا اگرچہ مودع (بفتح الدال) صورت واپس کرنے کا مدعی ہے لیکن معنی وجوب ضمان کا منکر ہے یعنی درپردہ وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ضمان واجب نہیں ہے پس اس شخص میں چونکہ صورت اور معنی کی دونوں جہتیں متعارض ہو گئیں اس لئے معنی کی جہت کو ترجیح دے کر یہ بہا گیا کہ مودع (بفتح الدال) منکر اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی مودع (بفتح الدال) کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دعویٰ کب قبول کیا جائے گا

قال ولا یقبل الدعوی حتی یدکر شیئا معلوما فی حسہ وقدرہ لان فائدة الدعوی الالزام بواسطۃ اقامہ الحجة والالزام فی المجهول لا یتحقق فان کان عیا فی ید المدعی علیہ کلف احضار ہا لیشیر الیہا بالدعوی وکذا فی الشہادۃ والاستحلاف لان الاعلام ناقصی ما یمکن شرط وذاکک بالاشارة فی المقول لان القبل ممکن والاشارة ابلغ فی التعریف ویتعلق بالدعوی وجوب الحضور وعلی ہذا القضاۃ من آخرہم فی کل عصر ووجوب الجواب اذا حضر لیفید حضورہ ولزوم احضارہ العین المدعاة لما قلنا والیمین اذا اکرہ وسند کرہ ان شاء اللہ تعالیٰ قال وان لم تکن حاضرة ذکر قیمتہا لیسیر المدعی معلوما لان العین لا تعرف بالوصف والقیمۃ تعرف بہ وقد تعذر مشاہدۃ العین وقال الفقیہ ابو اللیث یشرط مع بیان قیمۃ ذکر الذکورۃ والاثوۃ

ترجمہ اور دعویٰ قبول نہیں ہوگا یہاں تک کہ مدعی ایک شے بیان کرے جس کی جنس اور مقدار معلوم ہو اس لئے کہ دعویٰ کا فائدہ اقامت جہت کے واسطے سے مدعی علیہ پر مدعی بہ کو لازم کرنا ہے حالانکہ مجہول چیز کا لازم کرنا ناممکن ہے۔ پس اگر مدعی علیہ کے قبضہ میں کوئی مال نہیں ہو تو مدعی علیہ کو تکلیف دی جائے گی کہ وہ اس مال کو عدالت میں حاضر کرے تاکہ دعویٰ کرنے میں اس کی طرف اشارہ کیا جائے۔ اور اسی طرح گواہی اور قسم لینے میں اس لئے کہ تا وسعت امکاں آگاہ کرنا شرط ہے۔ اور ایسی آگاہی مال منقول میں اشارہ سے ہوتی ہے کیونکہ منتقل کرنا ممکن ہے اور تعریف اور شناخت میں اشارہ المبلغ ہوتا ہے اور دعویٰ صحیح کے ساتھ (چند امور) متعلق ہوتے ہیں مدعی کا

حاضر ہونا اول سے آخر تک ہر زمانے کے قضی اسی قول پر چلتے ہیں اور جو ب کا واجب ہونا جب مدعی علیہ حاضر ہوتا کہ اس کی حاضری مفید ہو اور مال منقول جس میں دعوی واقع ہوا ہے اس کو حاضر کرنا لازم ہے دلیل وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے۔ اور مدعی علیہ جب دعوی کا انکار کر دے یحییٰ لازم ہے اس کو انشائیہ منقریب ذکر کریں گے اور اگر وہ مال منقول حاضر نہ ہو تو اس کی قیمت نام کر کے تاکہ مدعی (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) معلوم ہو سکے اس لئے کہ مال منقول وصف کے ذریعہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے اور قیمت کے ذریعہ شناخت ہو سکتی ہے حالانکہ مال عین کا مشاہدہ کرنا معتذر ہے فقیہ بواللیث نے کہا کہ قیمت بیان کرنے کے ساتھ مذکور اور مؤثرت ہونے کا ذکر کرنا بھی شرط ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ مدعی کا دعوی اس وقت قبول ہوگا جب وہ اس شئی کی جنس اور مقدار ذکر کر دے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے مثلاً یہ کہ میرے فداں آدمی پر ایک سو دینار ہیں ایک سو درہم ہیں ایک کرگند سمجھو کیونکہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ حجت قائم کر کے مدعی علیہ پر مدعی کا حق لازم کیا جائے اور مجہول چیز کا لازم کرنا چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے شئی مدعی بہ کی جنس اور مقدار کا بیان کرنا ضروری ہے۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر مدعی بہ (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) مدعی علیہ کے قبضہ میں مال عین منقول ہو، تو مدعی علیہ کو تکلیف دی جائے گی کہ وہ اس مال کو عدالت قاضی میں حاضر کرے تاکہ مدعی، دعوی کرتے وقت اس مال کی طرف اشارہ کر سکے اسی طرح اگر گواہوں نے گواہی دی یا مدعی علیہ سے قسم لی گئی تو مدعی علیہ کو زحمت دی جائے گی کہ وہ مال مدعی بہ کو حاضر کرے تاکہ گواہ ادائے شہادت کے وقت اسکی طرف اشارہ کر سکے اسی طرح اگر گواہوں نے گواہی دی یا مدعی علیہ سے قسم لی گئی تو مدعی علیہ کو زحمت دی جائے گی کہ وہ مال مدعی بہ کو حاضر کرے تاکہ گواہ ادائے شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کر سکیں اور مدعی علیہ قسم کے وقت اشارہ کر سکے۔

دلیل یہ ہے کہ مدعی بہ کے بارے میں جہاں تک ممکن ہو آگاہ کرنا شرط ہے اور ایسی آگاہی مال منقول میں اشارہ سے ہوتی ہے کیونکہ مال منقول عدالت میں منتقل کرنا بھی ممکن ہے اور اشارہ سے شناخت غایت درجہ کی ہوتی ہے اس لئے کہ اشارہ کرنا تو ایسا ہے جیسے کسی چیز پر ہاتھ رکھ دیا ہو اور ہاتھ رکھنے کے بعد شناخت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ بہر حال اشارہ کرنے کیلئے اس شئی مدعی بہ کا مجلس قضی میں حاضر کرنا ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ دعوی صحیحہ کے ساتھ چند امور متعلق ہوتے ہیں۔

۱۔ مدعی علیہ پر مجلس قضی میں حاضر ہونا واجب ہے ہر زمانہ کے قاضیوں کا عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور صحابہ کے بعد تابعین نے اسی پر عمل کیا ہے اور کسی نے نکیر نہیں کی اور ابن ابی لیلیٰ یہی عمل کرتے تھے مگر ابوحنیفہؒ نے نکیر نہیں کی پس یہ اجماع کے قائم مقام ہے اور اس سلسلہ میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ

یعنی جب ان کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف بدیا جائے تاکہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ایک فریق ان میں سے اعراض کرتا ہے۔

۲۔ جب مدعی علیہ حاضر ہو تو اس پر نفع یا لاکے ساتھ جواب دینا واجب ہے تاکہ اس کی حاضری سودمند ثابت ہو۔ یونکہ مدعی کی حاضری کا مقصد ہی جواب دہی کرنا ہے۔

۳۔ مال منقول جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے سابقہ دلیل کی وجہ سے اس کا تجسس قضی میں ضرر کرنا لازم ہے۔

۴۔ اور مدعی علیہ اگر دعویٰ کا انکار کر دے اور مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو مدعی علیہ پر یحیٰی لازم ہے زور یمین کا بیان ان میں اللہ اس باب کے آخر میں آئے گا۔

صاحب قدوری نے کہا کہ اگر مال منقول جس کا دعویٰ کیا گیا ہے مدعی علیہ کے قبضہ میں موجود نہ ہو جائے تلف ہو گیا ہو یا جس کا ٹھکانہ معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں مدعی اس مال کی قیمت ذکر کر دے تاکہ مدعی معلوم ہو کر دعویٰ درست ہو جائے اس صورت میں وصف کا بیان کرنا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ وصف بھی بہت سے اعیان کے درمیان مشتعل ہوتا ہے واثق اک کی وجہ سے وصف کے ذریعہ بین شئی کی شناخت نہ ہو سکے گی اور جب ایسا ہے تو اس اثق اک کی وجہ سے وصف کا بیان مفید ثابت نہ ہوگا اور یہی قیمت تو اس کے ذریعہ شئی کی شناخت ہو سکتی ہے پس جب قیمت کے ذریعہ شئی کی شناخت ہو سکتی ہے۔ اور بین شئی کا مشہدہ کرنا معذرت ہے قیمت کا ذکر کرنا مفید ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں قیمت کا ذکر ہی آگاہی کا آخری امکانی درجہ ہے۔

فقہ ابو الیث نے کہا کہ مذکورہ صورت میں بیان قیمت کے ساتھ یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے۔ وہ چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہے مذکور ہے یا مؤنث ہے۔

زمین کے دعویٰ کیلئے زمین کی حدود اور بعد بیان کرے

قال فان ادعى عقارا حده و ذكر انه في يد المدعى عليه و انه يطالبه به لانه تعدر التعريف بالاشارة لتعذر النقل فيصار الى التحديد فان العقار يعرف به ويدكر الحدود الاربعة ويدكر اسماء اصحاب الحدود واسماهم ولا بد من ذكر الحد لان تمام التعريف به عند ابي حنيفة على ما عرف هو الصحيح ولو كان الرجل مشهورا يكتفى بذكره فان ذكر ثلثة من الحدود يكفى بها عندنا خلافا لرفر لوجود الاكثر بخلاف ما اذا غلط في الاربعة لانه يحتلف به المدعى ولا كذا لك نتركها وكما يشترط التحديد في الدعوى يشترط في الشهادة وقوله في الكتاب و ذكر انه في يد المدعى عليه لا بد منه لانه اسما يتصب حصما اذا كان في يده وفي العقار لا يكفي بذكر المدعى وتصديق المدعى عليه انه في يده بل لا يشت نيد فيه الا بالبيبة او علم القاضى هو الصحيح نفيا لتهمة المواضعة اذ العقار عماه في يد غيرهما بخلاف المقول لان اليد فيه مشاهدة وقوله و انه يطالبه به لان المطالبة حقه فلا بد من طلبه ولا به يحتمل ان يكون مرهونا في يده او محبوسا بالمن في يده وبالمطالبة يرول هذا الاحتمال وعن هذا قالوا في المقول يحب ان يقول في يده بعير حق قال وان كان حقا في الدمة ذكر انه يطالبه به لما قلنا وهذا لان صاحب الدمة قد حضر فلم يبق الا المطالبة لكن لا بد من تعريفه بالوصف لانه يعرف به

ترجمہ اور اگر مدعی نے کسی غیر منقول چیز کا دعویٰ لیا تو مدعی اس کے حدود بیان کرے اور یہ بھی بیان کرے کہ وہ مدعی علیہ کے قبضہ

میں ہے اور یہ کہ مدعی نے اس سے اس کا مطالبہ کیا ہے اس لئے کہ مجلس قاضی میں منتقل کرنے کے معذور ہونے کی وجہ سے اشارہ سے اس کی شناخت کرنا معذور ہے۔ پس تجدید کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ غیر منقول چیز اسی طور پر ہوتی ہے اور چاروں حدود ذکر کر کے اور اصحاب حدود کے نام و نسب ذکر کر کے اور ادا کا ذکر ضروری ہے اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ادا کے ذکر سے تعریف پوری ہوتی ہے۔ چنانچہ معلوم ہوا اور یہی روایت صحیح ہے اور اگر آدمی مشہور ہو تو اس کا نام ذکر کرنے پر اکتفا کیا جائے گا پس اگر مدعی نے تین حدود ذکر کیں تو ہمارے نزدیک ان پر اکتفا کیا جائے گا۔ امام زفر کا اختلاف ہے اس لئے کہ اکثر حدود پالی نہیں۔ برخلاف اس سے جبہ چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کی اس سے کہ اس سے دعویٰ مختلف ہو جاتا ہے اور اس کو ترک کرنے میں یہ بات نہیں ہے اور جیسے دعویٰ میں حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی میں بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہے اور مصنف کا قول قدوری میں و ذکر اللہ فی ید المدعی علیہ اس کا بیان نہ کرے یہ یونکہ مدعی علیہ اسی وقت قصہ قرار پائے گا جبکہ مدعی اس کے قبضہ میں ہو اور عتقار میں مدعی نے ذکر کرنے اور مدعی علیہ کی تصدیق کرنے پر کہ یہ عتقار اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اکتفا نہیں کیا جائے گا بلکہ عتقار میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا مگر گواہوں سے یا قاضی کو معلوم ہو یہی صحیح ہے تاکہ باہمی سازبازی تہمت کی نفی ہو سکے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ عتقاران دونوں کے ملوہ کے قبضہ میں ہو برخلاف مال منقول کے کیونکہ اس میں قبضہ شدید ہوتا ہے اور مصنف کا قول واسہ مطالبہ اس سے ہے کہ عتقار کا حق ہے ہذا اس کا طالب کرنا نہ کرے ہوگا اور اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ عتقار مذکور کو اس مدعی علیہ کے قبضہ میں بطور زمین ہو یا اس کے قبضہ میں زمین کی وجہ سے عتقار ہو اور مطالبہ سے یہ احتمال زائل ہو جاتا ہے اور ہمیں سے مشائخ نے کہا کہ منقول میں واجب ہے کہ یہ نہ کہ مدعی علیہ کے قبضہ میں یہ چیز ناقص ہے اور مدعی نامہ میں وہی حق ہو تو مدعی ذکر کرے کہ وہ مدعی علیہ اس حق کا مطالبہ کرتا ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

اور یہ اس واسطے کہ صاحب ذمہ تو حاشا نہ ہو پس سوائے مطالبہ کے چار باقی نہ رہا لیکن بیان وصف کے ساتھ اس حق کی شناخت کرنا نہ کرے یہ یونکہ وہ حق بیان وصف سے معلوم ہوتا ہے۔
تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقول چیز مثلاً زمین یا مکان کا دعویٰ کیا تو اس دعویٰ کے صحیح ہونے کے تین چیزیں نہ کرے ہیں۔

۱۔ مدعی، اس شے مدعی بہ کے حدود بیان کرے یعنی یہ بیان کرے کہ مدعی بہ کی مشرقی جانب کافلاں مالک ہے مغربی جانب کافلاں، شمالی جانب کافلاں اور جنوبی جانب کافلاں مالک ہے۔

۲۔ مدعی یہ بھی بیان کرے کہ شے مدعی بہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔

۳۔ اور یہ بھی بیان کرے کہ میں نے مدعی علیہ سے اس شے مدعی بہ کا مطالبہ کیا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقول چیز کو عدالت میں منتقل کرنا چونکہ معذور ہے اس لئے اشارہ سے اس کا شناخت کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب مدعی کے لئے مدعی بہ کا اشارہ سے شناخت کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب مدعی کے لئے مدعی بہ کا اشارہ سے شناخت کرنا ممکن نہ رہا تو اس کی حدود کا بیان کرنا ضروری ہوگا کیونکہ غیر منقول چیز کی شناخت اسی طور پر ہوتی ہے۔ پس مدعی سب سے پہلے اس

شہر و بیان کرے جس شہر میں مدعی بہ واقع ہے پھر شہر میں اس جگہ کو ذکر کرے جہاں وہ واقع ہے اس کے بعد مدعی بہ کے حدود اور بعد ذکر کرے حدود اور بعد ذکر کرتے وقت مکان حدود کے نام اور نسب کا بیان کرنا بھی ضروری ہے مثلاً یوں کہے کہ مدعی بہ کی جانب مشرق کا مالک خالد بن حامد بن ماجد ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مکان حدود کے نام و نسب میں ادا کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ادا کے ذکر سے تعریف پوری ہوتی ہے۔

جیسا کہ دوسرے موقع پر معلوم ہوا اور یہی قول صحیح ہے صاحب ہدایہ نے کہا کہ مکان حدود میں سے اگر کوئی شخص معروف و مشہور ہو۔ مثلاً ابن ابی سیلی، امام محمد وغیرہ تو اس کے نام ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا یعنی فقہ اس کا نام بغیر نسب کے ذکر کرنا کافی ہوگا اور اگر مدعی نے چار حدود میں سے صرف تین حدود بیان کیں اور چوتھی کا ذکر نہیں کیا تو ہمارے نزدیک اکتفاء کیا جائیگا اور امام زفر کے نزدیک صرف تین حدود کا ذکر کرنا کافی نہ ہوگا۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے ترک کی صورت کو غلطی پر قیاس کیا ہے یعنی جس طرح بیان حد میں غلطی کرنے سے دعویٰ باطل ہو جاتا ہے اسی طرح ترک کی صورت میں بھی دعویٰ باطل ہو جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اکثر حدود کا ذکر آ گیا اور اکثر کل کے مرتبہ میں ہوتا ہے لہذا اکثر پر کل کا حکم لگا دیا گیا۔ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ صرف دو حدود کا ذکر کرنا کافی نہ ہوگا۔ ہاں، اگر مدعی نے تین حدود تو صحیح بیان کیں اور چوتھی حد غلط بیان کر دی تو یہ دعویٰ غلط ہوگا کیونکہ مدعی بہ کی حد بیان کرنے میں غلطی کی وجہ سے مدعی بہ مختلف ہو گیا تو دعویٰ درست نہ ہوگا اور چوتھی حد کا بیان چھوڑنے میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہ حد اپنے موقع پر ہے اگرچہ بیان نہیں ہوئی جیسا کہ اگر دو گواہوں سے بیع اور ثمن پر قبضہ کی گواہی دی اور ثمن کا ذکر ترک کر دیا تو ان کی گواہی جائز ہوگی اور اگر انھوں نے ثمن بیان کرنے میں غلطی کی تو ان کی گواہی جائز نہ ہوگی ترک اور غلطی کے درمیان اس فرق کے بعد امام زفر کا ترک کو غلطی پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس طرح دعویٰ میں حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی میں بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہوگا یعنی جو لوگ اس دعویٰ پر گواہ ہوں گے وہ بھی حدود بیان کریں گے دوسری چیز کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ اسی وقت ختم قرار پائے گا جبکہ مدعی بہ اس کے قبضہ میں ہو۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں عقار (غیر منقول چیز) میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعی علیہ کی تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار میرے قبضہ میں اکتفاء نہیں کیا جائے گا یعنی اگر عقار کا دعویٰ کیا اور ذکر کیا کہ عقار مذکور مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعی علیہ نے اس امر کا اقرار کر لیا کہ جس عقار پر دعویٰ ہے وہ میرے قبضہ میں ہے تو یہ کافی نہ ہوگا بلکہ بینہ سے مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنا ضروری ہوگا یعنی گواہ اس بات پر گواہی دیں گے کہ ہم نے مذکورہ عقار کو اس مدعی علیہ کے قبضہ میں دیکھا ہے حتیٰ کہ اگر گواہوں نے کہا کہ ہم نے سنا ہے کہ عقار مذکور مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

یا قاضی کو ذاتی طور پر معلوم ہو کہ عقار مذکور مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ مدعی کے یہ بیان کرنے میں کہ عقار مذکور

مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعی علیہ کے اقرار کرنے میں تہمت کا امکان ہے اس طور پر کہ عقد رند کو ان دونوں کے مدعوہ کی تیسری آدمی کے قبضہ میں ہو۔

اور ان دونوں نے اس زمین کو ہتھیانے کے لئے اس پر اتفاق کر لیا کہ مدعی یہ بیان کریگا کہ عقد رند مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعی علیہ اس کی تصدیق کرے گا اور پھر قاضی مدعی کے لئے قبضہ کا فیصلہ کر دے گا پھر دونوں ہاٹ کر کھائیں گے پس تہمت کے اس امکان کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ صرف مدعی کا بیان کرنا اور مدعی علیہ کا اس کی تصدیق کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ مدعی علیہ کے قبضہ کو گواہوں کے ذریعہ ثابت کرنا ضروری ہوگا اس کے برخلاف اگر مدعی بہ مال منقول ہو تو اس پر مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لئے بینہ کا پیش کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مال منقول میں قبضہ شہد ہوتا ہے اور قبضہ دلیل ملکیت ہے لہذا اس صورت میں بغیر بینہ کے مدعی علیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا اور دعویٰ صحیح ہو جائے گا۔

اور تیسری چیز کی دلیل یہ ہے کہ مدعی بہ مدعی کا حق ہے ہذا مدعی علیہ سے اس کا مطالبہ بھی مدعی کا حق ہوگا اور جب مطالبہ حق کا ہے تو مدعی کیسے مطالبہ کرنا یعنی مدعی بہ کو طلب کرنا بھی ضروری ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ مدعی نے مدعی علیہ سے قرضہ لے کر یہ عقد اس کے پاس بصورت ہین رکھ دی ہو۔ یہ مدعی نے اس سے اس عقد کو خرید لیا ہو لیکن ثمن نہ ادا کرنے کی وجہ سے مدعی علیہ نے اس کو روک لیا ہو تو یہ قبضہ دعویٰ صحیح ہونے کی دلیل نہ ہوگا لیکن جب مدعی نے اس عقد کا مطالبہ کیا اور مدعی علیہ کے قبضہ سے اس کو نکلانے کا ارادہ کیا تو یہ احتمال زائل ہو جائے گا کیونکہ جو چیز مرہون یا ثمن میں محبوس ہو تو وہ قبضہ سے نہیں نکال جاتی ہے اور اس کا اس طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے پس جب مدعی نے مطالبہ کیا تو اس عقد کے مرہون یا محبوس ہونے کا احتمال نہ رہا بہرحال اس احتمال کو رد کرنے کے لئے مطالبہ کرنا ضروری ہے۔

یہیں سے مشائخ نے یہ بات کہی کہ اگر دعویٰ ثمن منقول میں ہو تو مدعی کا یہ کہنا ضروری ہوگا کہ یہ ثمن مدعی علیہ کے قبضہ میں نا حق طور پر ہے اس لئے کہ نا حق کہنے کے بعد اس ثمن کے مرہون یا محبوس یا ثمن ہونے کا احتمال نہیں رہے گا کیونکہ ثمن مرہون پر مرہون کا قبضہ اور ثمن محبوس پر بائع کا قبضہ ہی اور حق ہوتا ہے۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر وہ چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہے ذمہ میں کوئی حق یعنی دین ہو تو مدعی کے لئے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ مدعی علیہ سے اس حق کا مطالبہ کرتا ہے دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ مطالبہ مدعی کا حق ہے لہذا اس کا یہ مطالبہ کرنا ضروری ہے ورنہ اس لئے کہ جس کے ذمہ میں حق ہے یعنی مدعی علیہ ہو تو حاضر عداست ہو گیا پس اب سوائے مطالبہ کے کچھ باقی نہیں رہا۔ مگر چونکہ دین مال معین نہیں ہے اس لئے اس کی طرف اشارہ کرنا تو ناممکن ہے اب تہ بیان وصف کے ساتھ اس کی شناخت کرنا ضروری ہوگا کیونکہ جو حق ذمہ میں واجب ہو یعنی غیر معین ہو اس کی شناخت اسی بیان وصف سے ہوتی ہے مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو درہم کھ کے فلان وزن کے فلان بن فلان بن فلان کے ذمہ ہیں۔

دعویٰ صحیح ہو جائے تو قاضی مدعی علیہ سے اس کے بارے میں سوال کرے تاکہ جہت حکم کھل جائے اگر مدعی علیہ نے اقرار کیا تو قاضی مدعی علیہ پر دعویٰ کا حکم کرے گا

قال و اذا صحت الدعوى سأل القاضي المدعى عليها ليكشف وجه الحكم فان اعترف قاضي عبه به لان الاقرار موجب بنفسه فيأمر بالحروح عنه وان انكر سأل المدعى السيرة لقوله عليه السلام الك بينة فقال لا فقال لك يمينه سأل ورتب اليمين على فقد البينة فلا بد من السؤال ليتمكنه الاستحلاف قال وان احضرها قصي بها لا تفاء التهمة عنها وان عجز عن ذلك وطلب يمين خصمه استحلفه عليها لما روي لا بد من طلبه لان اليمين حقه الا ترى انه كيف اصيف اليه بحرف اللام فلا بد من طلبه

ترجمہ اور جب دعویٰ ہو گیا تو قاضی مدعی علیہ سے اس دعویٰ کے بارے میں دریافت کرے تاکہ حکم جہت کھل جائے پس اگر مدعی علیہ نے اقرار کیا تو قاضی مدعی علیہ پر اس دعویٰ کا حکم کرے گا۔ کیونکہ اقرار بذات خود موجب ہے پس قاضی اس کو حکم کرے گا کہ وہ اس اقرار کی ذمہ داری سے نکلے اور اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا تو قاضی مدعی سے گواہ طلب کریگا کیونکہ آنحضرت ﷺ نے مدعی سے فرمایا کیا تیرے پاس بیٹہ ہے۔ اس نے کہا نہیں پھر آپ نے فرمایا اب تیرے واسطے اس مدعی علیہ کی قسم ہے۔ آنحضور ﷺ نے مدعی سے گواہ طلب کئے اور بیٹہ مفقود ہونے پر قسم کو مرتب فرمایا لہذا قاضی کا سوال کرنا ضروری ہے تاکہ قاضی کے لئے مدعی علیہ سے لینا ممکن ہو سکے۔ پس اگر مدعی نے بیٹہ پیش کر دیا تو قاضی بیٹہ کے مطابق حکم کرے گا کیونکہ اس دعویٰ سے تہمت دور ہو گئی۔ اور اگر وہ اس سے عاجز آ گیا اور اس نے مدعی علیہ سے قسم طلب کی تو قاضی اس دعویٰ پر مدعی علیہ سے قسم لے گا۔ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی اور مدعی کا قسم طلب کرنا ضروری ہے کیونکہ قسم اسی کا حق ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ قسم مدعی کی طرف حرف لام کے ساتھ کس طرح مضاف کی گئی ہے پس اس کا سبب یہ ضروری ہے۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ جب دعویٰ اپنی شرطوں کے ساتھ درست ہو گیا تو قاضی مدعی علیہ سے اس دعویٰ کے بارے میں دریافت کرے گا کہ تو اس دعویٰ کا اقرار کرتا ہے یا انکار کرتا ہے تاکہ قاضی اس دعویٰ کا مدعی علیہ پر حکم کرے گا کیونکہ اقرار بذات خود موجب اور حجت ہوتا ہے قضائے قاضی پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انسان کو چونکہ اپنی ذات پر قسم و ایت حاصل ہے۔ اس لئے محض اس کے اقرار کرنے سے مدعی کا حق اس پر ثابت ہو جائے گا۔ اب یہ قاضی مدعی علیہ کو اس بات کا حکم دیا کہ وہ اس حق کو ادا کر کے بری اندمہ ہو اور اگر مدعی علیہ نے اس دعویٰ کا انکار کیا تو اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے گا کیونکہ بخاری اور مسلم میں وائل بن حجر کی حدیث ہے کہ حضرت موت سے ایک آدمی آیا اور ایک آدمی کندہ سے آیا۔ حضری نے کہا اے اللہ کے رسول (ﷺ) اس کندہ نے میری زمین پر عصہ قبضہ کر لیا ہے کندہ نے کہا اللہ کے رسول (ﷺ) یہ میری زمین ہے میرے قبضہ میں ہے میں اس میں زراعت کرتا ہوں اس کا اس میں کوئی حق نہیں ہے اللہ کے رسول (ﷺ) نے حضری یعنی مدعی سے کہا کہ یہ تیرے پاس اس دعویٰ پر بیٹہ موجود ہے حضری نے کہا اللہ کے رسول (ﷺ) بیٹہ تو موجود نہیں ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اب تیرے واسطے اس مدعی علیہ کی قسم ہے چنی تیرے حق کی وجہ

نے اس مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔

حضرت نے کہا اللہ کے رسول ﷺ یہ کندی فاجر، فاسق آدمی ہے جھوٹی قسم کھانے میں کوئی پرواہ نہیں کریگا اللہ کے رسول نے کہتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی حق نہیں ہے۔

پس وہ کندی یعنی مدعی علیہ جب قسم کھانے کے لئے چلا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس شخص نے ناحق طور سے مال کھانے کے لئے جھوٹی قسم کھائی تو قیامت میں انداس سے ناراض ہو کر ملے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے مدعی سے اولاً بینہ طلب کیا اور پھر بینہ نہ ہونے کی صورت میں اس پر قسم کو مرتب فرمایا۔ اصل یہ کہ قسم عدم بینہ پر مرتب ہے اور جب قسم عدم بینہ پر مرتب ہے تو قاضی پہلے مدعی سے بینہ کا سوال کرے گا تا کہ قاضی کے واسطے مدعی علیہ سے قسم لینا ممکن ہو سکے۔

صاحب قدوری نے کہا کہ اگر مدعی نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کر دیا تو قاضی اس بینہ کے مطابق فیصلہ کرے گا کیونکہ دعویٰ جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال تھا بینہ کی وجہ سے جانب صدق رائج ہوئی اور دعویٰ سے تہمت کذب دور ہو گئی اور جب بینہ سے دعویٰ کا صدق ہونا رائج ہو گیا تو قاضی بینہ کے مطابق مدعی کے لئے فیصلہ کر دے گا اور اگر مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز آ گیا اور اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو قاضی اس دعویٰ پر مدعی علیہ سے قسم لے گا۔ دلیل وہی حدیث ہے جو اوپر مذکور تھی ہے صاحب ہدایہ بتاتے ہیں کہ مدعی علیہ سے قسم لینے کے لئے مدعی کا مطالبہ ضروری ہے۔ کیونکہ قسم مدعی علیہ پر مدعی کا ایک حق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حدیث میں یحییٰ بن حریف امام کے ساتھ مدعی کی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ فرمایا لک یمیہ یعنی تیرے واسطے مدعی علیہ کی قسم ہے اس سے معلوم ہوا کہ مدعی علیہ کی قسم مدعی کا حق ہے۔ اور صاحب حق کو اس کا حق اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ طلب کرتا ہے پس اسی طرح جب مدعی اپنا حق یعنی یمین طلب کرے گا تو قاضی، مدعی علیہ سے قسم دلائے گا۔

باب الیمین

ترجمہ:۔۔۔۔۔ یہ باب قسم کے بیان میں ہے

تشریح: پہلے گذر چکا ہے کہ مدعی علیہ جب دعویٰ کا انکار کرے گا، اور مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز آ جائے گا اور قسم کا مطالبہ کرے گا تو مدعی علیہ پر قسم واجب ہوگی پس مصنف کتب نے اس باب میں انھیں احکام کو ذکر کیا ہے جو احکام یمین کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

مدعی کے پاس گواہ ہوں اور وہ مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو مطالبہ کا حق ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

واذا قال المدعی لی بینہ حاضرة وطلب الیمین لم يستحلف عند ابی حنیفہ معناه حاضرة فی المصر وقال ابو یوسف يستحلف لان الیمین حقه بالحديث المعروف فاذا طال به یجبه ولا بی حنیفہ ان ثبوت الحق فی الیمین مرتب علی العجز عن اقامة البینة لما رویا فلا یكون حقه دونہ کما اذا كانت البینة حاضرة فی المجلس ومحمد مع ابی یوسف فیما ذکره الخصاص ومع ابی حنیفہ فیما ذکر الطحاوی

ترجمہ: اور جب مدعی نے کہا کہ میرے پاس بینہ موجود ہے اور اس نے مدعی علیہ سے قسم طلب کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اس کا مطلب یہ ہے کہ گواہ شہر میں موجود ہیں اور امام ابو یوسف نے کہا کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائیگی اس لئے کہ یمین مدعی کا حق ہے (اور یہ) حدیث معروف سے ثابت ہے۔

پس جب مدعی، مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے گا تو مدعی علیہ اس کو قبول کرے گا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یمین میں حق کا ثبوت اقامت بینہ سے عاجز ہونے پر مرتب ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے پس اقامت بینہ سے عجز کے بغیر قسم مدعی کا حق نہ ہوگی جیسا کہ جب بینہ مجلس قاضی میں موجود ہو اور امام محمد امام خصاص کے بیان کے مطابق ابو یوسف کے ساتھ ہیں اور طحاوی کے بیان کے مطابق ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک قسم لی جائے گی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حاضرة سے مراد یہ ہے کہ میرے گواہ اس شہر میں حاضر اور موجود ہیں یہ مراد نہیں کہ میرے گواہ عدالت میں حاضر ہیں کیونکہ عدالت پر حاضر ہونے کی صورت میں بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جاتی ہے بلکہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ اس شہر میں حاضر ہیں تو اختلاف ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ قسم نہیں لی جائے گی۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قسم لی جائے گی۔

امام ابو یوسف کی دلیل: یہ ہے کہ حدیث مشہور ”البینة علی المدعی والیمین علی من انکر“ یا سابق میں مذکور لک یمینہ کی وجہ سے یہ بات ثابت ہے کہ قسم مدعی کا حق ہے پس جب مدعی، مدعی علیہ سے اپنے حق یعنی قسم کا مطالبہ کرے گا تو قاضی اس کو

قبول کرے گا یعنی مدعی کا حکم دیا گیا یہ کہ مدعی علیہ مدعی کے اس مطالبہ کو قبول کرے گا یعنی قسم کھائے گا۔

اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ حدیث یعنی آپ کا ارشاد مدعی سے الک بینة فقال لا فقال لک بسمہ ت یہ بات ثابت ہے کہ قسم میں مدعی کے حق کا ثابت ہونا گواہ قائم کرنے سے عاجز ہونے پر مرتب ہے لہذا جب تک مدعی گواہ قائم کرنے سے عاجز نہ ہوگا اس وقت تک قسم مدعی کا حق نہ ہوگی جیسا کہ گواہ اُترق ضعیفی مجلس میں موجود ہوں تو بے اتفاق قسم مدعی کا حق نہیں ہے۔

بہر حال جب بینہ موجودی میں قسم مدعی کا حق نہیں ہے تو مدعی اگر بینہ پیش کرنے سے عاجز نہ ہو یعنی بینہ شہ میں موجود ہو تو مدعی و مدعی علیہ سے قسم طلب کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔

صاحب بدیع کہتے ہیں کہ امام محمد سے دو روایتیں ہیں چنانچہ امام خفاف کی روایت کے مطابق امام محمد امام ابو یوسف کے تابع ہیں اور امام طحاوی کی روایت کے مطابق امام محمد امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں غایت یہ کہ بین میں صاحب بدایہ پر اجماع اٹھارتے ہوئے کہ یہ کہ امام محمد کا قول نہ تو خفاف نے نقل کیا ہے اور نہ طحاوی نے نقل کیا ہے لیکن صاحب بدایہ نے ان دونوں بزرگوں کے حوالے سے امام محمد کا قول نہ جانے کہاں سے نقل کر دیا ہے واللہ اعلم۔

قسم مدعی پر نہیں لوٹائی جائے گی

قال ولا ترد اليمين على المدعى لقوله عليه السلام الية على المدعى واليمين على من اكر قسمه والقسمه نافي الشركة و جعل حنسن الايمان على المسكرين ولبس وراء الجسس شيء وفيه خلاف الشافعي

ترجمہ امام قدوری نے کہا کہ یحییٰ، مدعی پر نہیں لوٹائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے مدعی پر بینہ ہے اور مشر پر یمین ہے۔ رسول نے تقسیم فرمائی ہے اور تقسیم شہادت کے منافی ہے اور جنس ایمان و مشرین پر مقرر کیا اور جنس کے علاوہ کوئی چیز باقی نہیں ہے اور اس حکم میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ مدعی پر کسی بھی حال میں قسم نہیں ہے یعنی ایسا بھی نہیں ہوگا کہ مدعی کے محض قسم کھانے پر قاضی اس کے حق میں حکم صادر کر دے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان دو چیزوں کو تقسیم فرمایا ہے یعنی مدعی پر بینہ مقرر کیا ہے اور مدعی علیہ پر قسم مقرر کی ہے اور تقسیم شہادت کے منافی ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے یمین و الف جنس کے ساتھ ارفاقاً اور جنس قسم یعنی مدعی علیہ پر قانون ہے اور جنس کے علاوہ کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ لہذا جب جنس قسم مدعی علیہ کے ساتھ منقش ہوئی تو اب قسم کا کوئی حصہ یہاں نہیں رہا جو مدعی کے واسطے ہو۔ اور جب مدعی کے واسطے قسم کا کوئی حصہ نہیں رہا تو مدعی پر قسم بھی نہ آئے گی۔ صاحب بدایہ کہتے ہیں کہ اس حکم میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب مدعی کے پاس بالکل گواہ نہ ہوں اور قاضی نے مدعی علیہ کو قسم دینی یمن اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قسم مدعی کی طرف ہوا کرے گی۔ پس اگر مدعی نے قسم کھائی تو قاضی اس کی قسم پر اس کے حق میں فیصلہ صادر کرے گا۔ اسی طرح اگر مدعی نے ایک گواہ پیش کیا اور اسے گواہ سے عاجز ہوا تو بھی مدعی کی طرف قسم ہوا کرے گی۔ چنانچہ وہ کہے ساتھ اگر مدعی قسم کھا گیا تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دے گا۔ اور اگر مدعی نے قسم سے انکار کر دیا تو مدعی کے حق میں فیصلہ نہ ہوگا یہی ایک روایت امام مالک اور امام احمد کی ہے۔

ملک مطلق میں قابض کے بینہ قبول نہ ہوں گے اور غیر قابض کے بینہ اولیٰ ہیں

قال ولا تغفل بينة صاحب اليد في الملك المطلق وبينه الخارج أولى وقال الشافعي يقضي سيرة ذي اليد لا عنصادهما باليد فيقوى الظهور وصار كالتاح والكاح ودعوى الملك مع الاعتاق والاستيلاء أو التدبير ولنا ان بينة الخارج اكثر اثباتا او اظهارا لان قدر ما اثبتته اليد لا يشته بينة ذي اليد اذا دليل مطلق الملك بحلاف التاح لان اليد لا تدل عليه وكذا على الاعتاق واحتية وعلى الولاء التام بها

ترجمہ صاحب قدری نے کہا کہ ملک مطلق میں قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا اور غیر قابض کا بینہ اولیٰ ہے، اہل شافعی نے فرمایا کہ قابض کے بینہ پر فیصلہ ہوگا کیونکہ قبضہ کی وجہ سے بینہ قوی ہوگا اور یہ نتائج اور نتائج اور دعویٰ ملک مع اعتاق یا مع التہ پر کے نتائج ہیں۔ اور ہمارے دیش یہ ہے کہ غیر قابض کا بینہ زیادہ ثابت یا زیادہ قوی ہے کیونکہ اس قدر قبضہ نے ثابت کیا ہے قابض کے بینہ نے اس کو بھی ثابت نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ قبضہ تو مصق ملک کی دلیل سے برخلاف تاح کے یہ غلط ہے۔ تاح سے ثابت ہوگا۔ اس طرح اعتاق اور اتہاد دو تہاد اس پر جو ان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ و تاح میں رہا۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مال معین پر قابض ہے اور اس پر ایک غیر قابض نے دعویٰ کیا تو اس کی ہجو میں ہیں۔

۱۔ ایک قویہ کہ اس نے ملک معید کا دعویٰ کیا یعنی ملک کا دعویٰ کیا اور ملک ہونے کا سبب بھی ذکر کیا مثلاً یہ کہ یہ ملک مجس پر یہ شخص قابض ہے میرا ہے اور میرا اس وجہ سے ہے کہ یہ میری ملک میں میری باندی سے پیدا ہوا ہے یا یہ بیل میرا ہے کیونکہ یہ میری مملو کہ گائے سے میری ملک میں پیدا ہوا ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ اس نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا یعنی ملک کا دعویٰ تو کیا لیکن مالک ہونے کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً یہ کہ یہ چیز میری ملک ہے اور اس قابض کے قبضہ میں، حق طور پر ہے پس ملک مطلق کی صورت میں اگر قابض نے اپنے مالک ہونے پر بینہ پیش کیا اور غیر قابض نے اپنے مالک ہونے پر بینہ پیش کیا تو ہمارے نزدیک غیر قابض کا بینہ اولیٰ ہوگا ہذا وہی قبول ہوگا اور غیر قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

اسنت اہل شافعی نے فرمایا کہ قابض نے واہ قبول ہوں گے اور ان کے حق میں فیصلہ یہاں ہے۔ کیونکہ قابض کی گواہی اس کے قبضہ کی وجہ سے قوی ہوئی ہے۔ اور جب قابض کی گواہی قوی ہوئی، تو اس سے حق کا ظہور بھی قوی ہوگا اور جس گواہی سے حق کا ظہور زیادہ قوی اور واضح ہو اسی پر فیصلہ کرنا واجب ہے ہذا قابض کے گواہوں کی گواہی کے مطابق قابض کے حق میں فیصلہ صادر کیا جائیگا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے نتائج اور نکاح مثلاً خالد کے قبضہ میں ایک بکری ہے اس پر حامد نے دعویٰ کیا اور ہر ایک نے بینہ پیش کیا کہ یہ بکری میری ملک میں میری مملو کہ بکری سے پیدا ہوئی ہے تو اس صورت میں قابض کا بینہ قبول ہوتا ہے اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور یہ عورت ان میں سے ایک کے قبضہ میں ہے تو اس صورت میں بھی قابض کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر شاہد کے قبضہ میں اگر ایک غلام ہو اور اس پر زابد نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے تو اس صورت میں بھی قابض کا بینہ قبول ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک باندی ایک کے قبضہ میں ہو اور دوسرے غیر قابض نے دعویٰ کیا کہ میں نے

اس باندی کو اپنی ملک میں لا کر ام و مد بنایا ہے اور اس پر بینہ قلم کر دیا اور ق بض نے کہا کہ میں نے اس کو ام ولد بنایا ہے اور اس پر بینہ قلم کر دیا تو اس صورت میں بھی ق بض کا بینہ قبول ہوتا ہے اسی طرح اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور اس نے دعویٰ کیا ہو کہ میں نے اس کو مد بر بنایا ہے اور اس پر بینہ قلم کر دیا اور ایک غیر ق بض آدمی نے دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے میں نے اس کو مد بر بنایا ہے اور اس پر بینہ قلم کر دیا۔ تو ق بض کا بینہ قبول ہوگا پس جس طرح ان مسئل میں یعنی ملک مقید میں ق بض کا بینہ قبول ہوتا ہے اسی طرح ملک مصطلق میں ق بض کا بینہ قبول ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر ق بض کا بینہ اس کے واسطے ملک ثابت کرتا ہے اور ق بض کا بینہ ق بض کے واسطے ملک ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ ق بض کی ملک اس کے قبضہ سے ثابت ہو جاتی ہے پس ق بض کا بینہ اس کے واسطے مؤکد ہوگا جو ملک سے ثابت ہوتی ہے اور تاکید موجود کے لئے وصف کو ثابت کرنے کا نام ہے۔ نہ کہ اصل ملک کو ثابت کرنے کا نام۔ بہر حال جب ق بض کا بینہ ثابت شدہ ملک کے لئے مؤکد ہے اور غیر ق بض کا بینہ سے ملک کا اثبات یا اظہار زیادہ ہے تو ق بض کے قبضہ کی وجہ سے ظاہری ملک پر غیر ق بض کے بینہ ترجیح ہوگی اور اس ترجیح کی وجہ سے اسی کا بینہ قبول ہوگا۔ اس کے برخلاف نتائج کہ اس پر قبضہ دلست نہیں کرتا ہے اسی طرح اعتراق، استیلا اور تدبیر اور وہ دلاء جو ان سے ثابت ہے ان پر قبضہ دلست نہیں کرتا ہے بلکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے اور نتائج وغیرہ قبضہ سے ثابت نہیں ہوتے حاصل یہ کہ نتائج وغیرہ کو ق بض اور غیر ق بض دونوں کے گواہوں نے یکساں طور پر ثابت کیا ہے۔ ہذا ب ترجیح کی ضرورت پیش آئی تو ہم نے ق بض کے گواہوں کو اس کے قبضہ کی وجہ سے ترجیح دی اور ملک مقید کی صورت میں ق بض کے گواہوں کو قبول کرنے کا فیصلہ کیا۔

مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے تو اس کے خلاف قاضی فیصلہ دیدے

قال واذا نكل المدعى عليه عن اليمين قضى عليه بالكول والزمه ما ادعى عليه وقال الشافعي لا يقضى به بل يرد اليمين على المدعى فاذا حلف يقضى به لان الكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب حجة مع الاحتمال ويمين المدعى دليل الظهور فيصار اليه ولما ان النكول دل على كونه نادلا او مقرا اد لو لا ذالك لا قدم على اليمين اقامة لواجب ودفعاً للصرر عن نفسه فيترجح هذا الجانب ولا وجه لرد اليمين على المدعى لما قدمناه

ترجمہ اور جب مدعی علیہ نے قسم انکار کیا تو قاضی انکار کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرے گا اور جو کچھ مدعی نے اس پر دعویٰ کیا ہے وہ اس کے ذمہ لازم کرے گا اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاضی انکار کی وجہ سے مدعی علیہ پر حکم نہ دے گا بلکہ قسم کو مدعی پر واپس کرے گا پس اگر مدعی قسم کھا گیا تو قاضی اس کے واسطے حکم دیدے گا کیونکہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ مدعی علیہ جھوٹی قسم سے پرہیز کرنا چاہتا ہے اور سچی قسم سے احتیاط کرنا چاہتا ہے۔ (بہر حال) مدعی علیہ کا انکار اشتباہ حال کا احتمال رکھتا ہے ہذا یہ انکار اس احتمال کے ساتھ حجت نہیں ہو سکتا ہے اور مدعی کا قسم کھانا ظہور حق کی دلیل ہے۔ لہذا اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے مدعی علیہ کا قسم سے انکار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ مدعی بہ کو دلیری کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا وہ مدعی

کے دعویٰ کا معترف ہے۔

اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ قسم کھانے پر اقدام کرتا تاکہ جو کچھ شریعت نے واجب کیا ہے وہ ادا کرے اور اپنے اوپر سے ضرر کو دور کرے۔ ہذا یہ جانب راجح ہوگی اور مدعی پر قسم اٹانے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ مدعی کے بینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں، اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعی علیہ کے انکار قسم کی وجہ سے قاضی مدعی علیہ کے خلاف حکم دے گا اور مدعی نے جو کچھ اس پر دعویٰ کیا ہے قاضی اس کو مدعی علیہ کے ذمہ لازم کرے گا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مدعی علیہ کے انکار کرنے پر قاضی فیصدہ دینے کا مجب نہیں ہے بلکہ قسم مدعی پر لوٹائی جائے گی۔ چنانچہ اگر مدعی قسم کھا گیا تو قاضی اس کے حق میں حکم صادر کر دے گا۔ اور اگر مدعی نے بھی انکار کر دیا تو مقدمہ خارج ہو جائے گا۔ بہر حال مدعی کے قسم کھانے کی صورت میں اس کے حق میں فیصدہ اس سے صادر کیا جائے گا کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید مدعی علیہ جھوٹی قسم سے پرہیز کرنا چاہتا ہو یا سچی قسم سے احتیاط کرنا چاہتا ہو الغرض مدعی علیہ کا حال مشتبہ ہو گیا اور اس احتمال اور اشتباہ حال کے ساتھ مدعی علیہ کا انکار مدعی کے حق میں حجت و اتع نہیں ہو سکتا ہے اور مدعی کا قسم کھنا مدعی کے حق پر ہونے کی بین دلیل ہے ہذا مدعی کی قسم کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قاضی مدعی سے قسم کا مطالبہ کرے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ مدعی بہ کو دیری اور جرأت کے ساتھ دینا چاہتا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ مدعی کا دعویٰ تو غلط ہے لیکن میں قسم نہ کھا کر مدعی بہ ادا کر دوں گا یعنی ناحق طور پر ادا کرنا گوارا ہے لیکن قسم کھانا منظور نہیں ہے۔ یہ مدعی علیہ اس کے دعویٰ کا اقرار کرتا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ مدعی کا دعویٰ درست ہے ہذا میں جھوٹی قسم نہ کھاؤں گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوئی تو وہ شریعت کی واجب کردہ قسم ادا کرنے کے لئے اور اپنے اوپر سے ضرر کو دور کرنے کے لئے قسم کھانے کا اقدام ضرور کرتا۔ پس اس کا قسم کھانے سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرتا ہے یہ قسم کو چھوڑ کر دیری سے مدعی بہ ادا کرنا چاہتا ہے۔ لہذا امام شافعیؒ کے بیان کردہ افعال کے مقابلہ میں اسی احتمال کو ترجیح حاصل ہوگی اور مدعی علیہ پر مدعی بہ کا حکم کر دیا جائے گا اور جب اس احتمال کو ترجیح حاصل ہے تو سابقہ دلیل (کہ بینہ مدعی پر ہے اور یمین منکر پر) کی وجہ سے مدعی کی طرف قسم پھیرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قاضی مدعی علیہ سے کہے کہ میں تین دفعہ قسم پیش کرتا ہوں اگر وہ رد کر

دے تو اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے

قال وينبغي للقاضي ان يقول له اني اعرض عليك اليمين ثلثا فان حلفت والافقضية عليك بما ادعاه وهذا لانذار لاعلامه بالحكم اذ هو موضع الحفاء. قال فاذا كرر العرض عليه ثلث مرات قضى عليه بالنكول ولهذا التكرار ذكره الخصاص لزيادة الاحتياط والمبالغة في ايلاء العذر فاما المذهب انه لو قضى بالنكول بعد العرض مرة جاز لما قدمناه هو الصحيح والاول اولى ثم النكول قد يكون حقيقيا

کقولہ لا احنف وقد یكون حکمیا بان یسکت و حکمہ حکم الاول اذا علم انه لافہ بہ من طرش او حرس
هو الصحيح

ترجمہ اور قاضی نے من سب ہے کہ وہ مدعی علیہ سے یوں کہے کہ میں تجھ پر تین بار قسم پیش کرتا ہوں پس اگر تو نے قسم ہائی تو فہم
ورنہ تو میں تجھ پر اس چیز کا فیصلہ کروں گا جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور یہ ڈرانا اس کو انکار قسم کے حکم کی خبر دینے کے لئے ہے کیونکہ یہ
پوشیدن کا مقام ہے۔ پس جب قاضی نے مدعی علیہ پر تین بار قسم پیش کی تو انکار کی وجہ سے اس کے خلاف حکم کرے گا اور تین بار قسم کا پیش
کرنا خصاف نے فرمایا ہے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور اظہار عذر میں مبالغہ ہے۔ بہر حال مذہب تو یہ ہے کہ اگر ایک بار پیش کرنے
کے بعد انکار کی وجہ سے قاضی نے حکم دیدیا تو بھی جائز ہے، اس میں کسی وجہ سے جو قسم نے نہ دیا ہے وہ بھی صحیح ہے اور اس میں
بہت احتیاط ہوتا ہے اس کا قول میں قسم نہیں ہوں، اور جس کی قسم ہے اس کا یہ صورت ہے کہ اس کا معنی اس کے حکم
کے مانند ہے شریک یہ بات مسلم ہے کہ مدعی علیہ وہ ہے یا جو نے اس کی من آفت نہیں کی یہی نور صحیح ہے۔

شرح صاحب فدورں بتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس بیذنب ہو ورنہ مدعی۔ یہ قسم کے لئے تیار ہو یا تو قاضی مدعی علیہ سے کہے کہ میں تجھ
پر تین بار قسم پیش کروں گا اگر تو نے قسم ہائی تو فہم یعنی تو دعویٰ مدعی سے چھکارا پائے گا اور اگر تو نے قسم نہ ہائی پس تمہارے انکار مدعی
تو میں تیرے خلاف مدعی کے دعویٰ کا حکم کر دوں گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ قاضی کا یہ ڈرانا یعنی مدعی علیہ سے یہ کہہ کر انکار کی صورت میں تیرے خلاف فیصلہ کروں گا اس غرض سے ہے
کہ اس کو قسم سے انکار کا حکم بتلادیا جائے کیونکہ یہ پوشیدن کا مقام ہے یعنی ممکن ہے کہ مدعی علیہ وہاں شرفعی کا مذہب معصوم ہو کہ انکار قسم سے
مدعی علیہ پر حکم نہیں ہوتا ہے بندہ مدعی پر قسم لوائی جاتی ہے پس قاضی اس کو اپنے مذہب سے (کہ مدعی علیہ کے انکار کے بعد اس کے خلاف
حکم مردیا جائے گا) باخبر کروں کہ مدعی علیہ پر یہ بات مخفی نہ رہے۔

صاحب قدوری نے کہا کہ جب قاضی مدعی علیہ پر تین بار قسم پیش کر چکا اور مدعی علیہ ہر بار انکار کر چکا تو اب قاضی اس کے خلاف
حکم کرے گا صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ تکرار یعنی تین بار قسم کو پیش کرنا امام صاحب کے بیان کے مطابق استحباب کے درجہ میں ہے۔ شرط
اور واجب کے درجہ میں نہیں ہے اور اس کا مقصد زیادہ احتیاط اور اظہار عذر میں مبالغہ ہے جیسا کہ مرتد کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے۔
پس یہ تین دن کی مہلت مستحب ہے نہ کہ واجب بہر حال تین بار قسم کا پیش کرنا احتیاط کی وجہ سے ہے۔ ورنہ تو مذہب مفتی بہ حکم یہ ہے کہ اگر
قاضی نے ایک بار قسم پیش کرنے کے بعد مدعی علیہ کے انکار کی بنیاد پر حکم دیدیا تو بھی جائز ہے۔ اور دلیل سابق میں مذکور چلی کہ مدعی علیہ
انکار کے مدعی بہ کو دیر کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرتا ہے اور ان دونوں میں سے کسی میں تکرار شرط نہیں ہے بندہ
قسم پیش کرنے میں بھی تکرار شرط نہ ہو گا صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی قول صحیح ہے یعنی مدعی علیہ کے ایک بار انکار کے بعد اگر قاضی نے
فیصلہ مردیا تو یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

اگرچہ بعض لوگوں نے کہا کہ ایک بار انکار کے بعد اگر قاضی نے حکم دیا تو یہ حکم نافذ ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اول اولیٰ ہے یعنی ایک بار انکار کے بعد فیصلہ کرنا اگرچہ جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ تین بار قسم پیش کرنے

کے بعد قاضی حکم صادر کرے۔

شرح ہدایہ فرماتے ہیں کہ انکار کبھی تو حقیقی ہوتا ہے مثلاً قاضی کے قسم پیش کرنے کے بعد مدعی علیہ نے کہا میں قسم نہیں کھاؤں گا۔ اور کبھی حکمی ہوگا مثلاً قاضی کے قسم پیش کرنے کے بعد مدعی علیہ نے سکوت اختیار کیا۔ مصنف ہدایہ بتاتے ہیں کہ حکمی انکار ہر عمل و نیت جو حقیقی انکار کا ہے۔ بشرطیکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ مدعی علیہ کی آسمانی آفت کی وجہ سے نہ بہرا ہے اور نہ ونکا ہے یہی صحیح ہے یعنی مدعی علیہ پر قسم پیش کرنے کے بعد اگر مدعی علیہ نے سکوت کیا تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کے ہالے میں لوگوں سے دریافت کیا جائے کہ یہ مدعی علیہ بہرا یا گونگا تو نہیں ہے اگر لوگوں نے کہا کہ ایسا تو نہیں ہے تو قاضی اس کو منکر قرار دیکر اس کے خلاف فیصلہ دے گا لیکن قاضی و گتے بتاتے ہیں کہ اس محبوب یا بے گناہان تک کہ وہ جواب دے اور قوں صحیح ہے۔

انکار ہر دعویٰ ہو تو منکر سے قسم لی جائے گی یا نہیں۔ اقوال فقہاء

قال وان كانت الدعوى نكاحا لم يستحلف المسكر عده ابي حنيفة ولا يستحلف عده في الكاح والرحمة والفىء في الايلاء والرق والاستيلاء والسب والنزلاء والحدود واللعان وقال ابو يوسف ومحمد يستحلف في ذلك كله الا في الحدود واللعان وصورة الاستيلاء ان تقول الحارية انا ام ولد مولاي وهذا اسي منه واسكر المولى لانه لو ادعى المولى نبت الاستيلاء باقراره ولا يلتفت الى انكارها لهما ان الكون اقرار لانه بدل على كونه كاذبا في الانكار على ما قدمناه فكان اقرار وبدلا عنه والاقرار يحرى في هذه الاشياء لانه قرار فيه شبهة والحدود تسدرى بالشبهات واللعان في معنى الحد ولا يبي حنيفة انه بدل لان معه لا يقي السنين واحدة لحصول المقصود وانزاله باذلا اولى كيلا يصير كاذبا في الانكار والبدل لا يحرى في هذه الاشياء وفائدة الاستحلاف القضاء بالكل فلا يستحلف الا ان هذا بذل لدفع الحصومة فيملكه المكاتب والعبد الماذون بمنزلة الصيافة اليسيرة وصحته في الدين بناء على زعم المدعى وهو ينصده حقا لنفسه والبدل معناه هنا ترك المنع وامر المال هين

ترجمہ اور اگر دعویٰ نکاح کا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح میں رجعت میں ایذا کے رجوع کرنے میں رقیقیت میں، استیلاء میں، سب میں، نزلاء میں، حدود میں، لعان میں قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین نے فرمایا کہ ان تمام میں قسم لی جائے گی سوائے حدود اور لعان کے۔ اور استیلاء کی صورت یہ ہے کہ باندی کہے کہ میں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہوں اور یہ میرا بیٹا اسی سے پیدا ہوا ہے اور مولیٰ اس سے انکار کر دے۔ اس لئے کہ اگر مولیٰ نے دعویٰ کیا تو استیلاء اس کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا۔ اور باندی کے انکار کی طرف التفات نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک اقرار ہے کیونکہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ دعویٰ کے انکار میں مجبور ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا پس قسم سے انکار کرنا دعویٰ کا اقرار ہے یا اقرار کا بدل ہے اور ان چیزوں میں اقرار جاری ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے اور حدود و شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتی ہیں اور لعان حد کے معنی میں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا بذل یعنی دیہ کی کے ساتھ مال دینا ہے اور بذل کچھ قسم واجب نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مقصود حاصل ہو گیا اور اس کو باذن ظہرانا بہتر ہے تا کہ وہ انکار میں جھوٹا نہ ہو اور ان چیزوں

میں ہوں یا نہیں ہوتا ہے اور قسم کا فائدہ یہ ہے کہ انکار پر قسم ہے یا جہاں۔ پس قسم نہیں لی جائے بلکہ یہ بدلہ نہ ہو۔
 ہے۔ ہذا اس کا مطلب کہ کاتب اور عہدہ ذونہی خلیفہ کی حیثیت سے مرتبہ میں ہوگا اور ان میں اس کا شکیبہ نہ ہوگا۔
 ہے اور اس میں پر قبضہ اپنے ذاتی حق کے طور پر کرتا ہے اور اس جگہ ہر قسم کے معنی روتے اور اس کا معنی آتا ہے۔
 تشریح: مسئلہ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نو چیزیں ہیں جن میں جن میں منکر یعنی مدعی کا یہ قسم نہیں لی جاتی ہے۔
 چیزیں یہ ہیں۔

(۱) نکاح یعنی مرد نے کسی عورت پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے ساتھ نکاح کیا ہے اور عورت اس کا انکار کرتی ہے یہ عورت کے نکاح کا دعویٰ یا اور مرد اس کا منکر ہے۔

(۲) رجعت یعنی مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور اس کی عدت پوری ہوئی اس کے بعد مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے عدت کے زمانہ میں اس نے رجعت کر لی تھی مگر عورت اس کی منکر ہے یا عورت نے دعویٰ کیا کہ عدت کے زمانہ میں اس نے رجعت کر لی تھی مگر مرد اس کا منکر ہے۔

(۳) ایلا رجعت یعنی عدت ایلا مڈرنے کے بعد مرد نے دعویٰ کیا کہ میں عدت ایلا میں اس کو رجوع کر چکا ہوں اور عورت اس کی منکر ہے یہ عورت نے رجوع کرنے کا دعویٰ کیا اور مرد نے اس کا انکار کیا۔

(۴) رقیق یعنی ایک شخص نے ایک مجہول النسب آدمی سے بارے میں دعویٰ کیا کہ میرا نام ہے اور مجہول النسب نے اس کا انکار کیا۔
 النسب نے دعویٰ کیا کہ میں اس کا نکاح ہوں اور اس نے اس کا انکار کیا۔

(۵) استیلاء یعنی ایک باندی نے اپنے مولیٰ پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس کے نطفہ سے ایک بچہ جنم اور مولیٰ نے اس کا انکار کیا۔
 عورت میں طہس جاری نہیں ہوگا کیونکہ اگر مولیٰ نے دعویٰ کیا تو مولیٰ کے اقرار سے استیلاء ثابت ہو جائے گا اور باندی سے انکار
 اس فائدتہ نہ ہوگا۔

(۶) نسب یعنی ایک شخص نے ایک مجہول النسب پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا یہ میرا باپ ہے اور مجہول النسب نے اس کا انکار کیا۔
 النسب نے اس بات کا دعویٰ کیا اور اس شخص نے اس کا انکار کیا۔

(۷) یعنی ایک شخص نے ایک مجہول النسب آدمی سے بارے میں دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو زانیہ اور میں اس کا مولیٰ ہوں
 مجہول النسب نے اس کا انکار کیا یا مجہول النسب نے اس بات کا دعویٰ کیا اور اس شخص نے اس کا انکار کیا۔

(۸) مدعی یعنی ایک شخص نے دوسرے پر ایک چیز کا دعویٰ کیا جو وہ ادیب کرتی ہو مثلاً زنا یا چوری کا دعویٰ یا اور وہ دوسرا شخص اس کا منکر ہے۔
 مدعی یعنی عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ پر ایک تہمت لگائی ہے جو عین وجہ کرتی ہے مگر شوہر نے اس کا انکار

کیا۔ سوالے لعن کے تمام چیزیں قدوری میں مذکور ہیں اور لعن امر چہ قدوری میں مذکور نہیں ہے لیکن جامع صفحہ میں مذکور ہے۔
 سہمین نے فرمایا کہ حدود اور لعن کے حدود میں منکر یعنی مدعی کا یہ سے قسم لی جائے گی حاصل یہ کہ حدود لعن میں تو بالاتفاق مدعی

کا یہ یعنی منکر سے قسم نہیں لی جائے گی لیکن باقی سات چیزوں میں اختلاف ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک ان سات چیزوں میں قسم

نہیں لے جائے گی اور صاحبین کے نزدیک لی جائے گی۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک قسم نہ لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر مدعی کے پاس بیعت نہ ہو تو مقدمہ خارج کر دیا جائے گا اور قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ منکر کا قسم کھانے سے انکار کرنا ایک طرح سے مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہے کیونکہ قسم کھانے سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کا انکار کرنے میں بالکل جھوٹا ہے اس سے کہ اگر مدعی علیہ انکار دعویٰ میں جھوٹا نہ ہوتا تو وہ قسم کھانے کا اقدام نہ کرتا کیونکہ قسم کھانے میں تین فائدے ہیں ایک تو یہ کہ مدعی علیہ اپنے اوپر شریعت کے واجب شدہ حق یعنی قسم کو ادا کرنے والا ہوتا، دوسرے یہ کہ اپنے اوپر سے تہمت کذب کے ضرر کو دور کرنے والا ہوتا۔ سوم یہ مال مدعی بہ کو اپنی ملک میں باقی رکھنے والا ہوتا اور چوتھا فائدہ یہ بھی ہے کہ جب قسم کھاتے وقت اللہ کے نام کو بغرض تعظیم اپنی زبان پر جاری کرتا ہو تو اس میں ثواب بھی حاصل ہوتا۔

بہر حال مدعی علیہ اگر اپنی قسم میں کاذب نہ ہوتا تو وہ ان فوائد کو ہرگز ہرگز ترک نہ کرتا لیکن ان فوائد کے باوجود قسم کھانے سے پہلو تہی کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مدعی علیہ انکار دعویٰ میں بالکل کاذب اور جھوٹا ہے انفرض مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کرنا مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہے یا اقرار کا بدل اور خفیہ اور اقرار مذکورہ تمام چیزوں میں جاری ہوتا ہے۔ لہذا انکار عن الیمین بھی تمام چیزوں میں جاری ہوگا اور انکار عن الیمین اسی وقت جاری ہوگا جبکہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ مسائل میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی اس کو شکل اول کے طور پر مختصر آیوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یمین سے انکار، اقرار ہے اور اقرار مذکورہ چیزوں میں جاری ہوتا ہے۔ لہذا انکار مذکورہ چیزوں میں جاری ہوگا اور جب مذکورہ چیزوں میں انکار جاری ہو گیا تو اختلاف یعنی قسم میں بھی جاری ہوگا کیونکہ اختلاف کا فائدہ یعنی انکار پر قاضی کا مدعی کے حق میں فیصلہ نہ ہونا موجود ہے۔ جیسا کہ دوسرے مسائل میں اسی فائدے کی وجہ سے مدعی علیہ سے قسم لی جاتی ہے۔ پس جب یہ فائدہ ان مسائل میں بھی موجود ہے تو ان مسائل میں بھی مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ لیکن انکار عن الیمین مدعی کے دعویٰ کا ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے کیونکہ یمین سے انکار کرنا دعویٰ کے بارے میں فی نفی سکوت ہے اور سکوت اقرار تو ہوتا ہے مگر شبہ کے ساتھ اور شبہات کی وجہ سے حدود دور ہو جاتی ہیں۔ لہذا مدعی علیہ کے اس اقرار مع الشبہ کے ساتھ مدعی علیہ پر حد جاری نہ ہوگی اور جب اس صورت میں مدعی علیہ پر حد جاری نہیں ہوگی۔ تو اس صورت میں انکار بھی جاری نہ ہوگا یعنی اس انکار پر قاضی کے فیصلہ دینے کا فائدہ بھی مرتب نہ ہوگا اور جب اس انکار پر فائدہ مرتب نہیں ہوا تو مدعی علیہ سے قسم بھی نہ لی جائے گی۔ بہر حال حدود میں مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور رہا لعان تو وہ حد کے معنی میں ہے کیونکہ لعان شوہر کے حق میں حد قذف کے قئم مقام ہوتا ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قئم مقام ہوتا ہے جیسا کہ کتاب اللعان میں گزر چکا ہے پس جب لعان حد کے معنی میں ہے تو لعان میں بھی انکار جاری نہ ہوگا اور مدعی علیہ سے قسم نہ لی جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا بدل یعنی دلیری کے ساتھ دینے کا ارادہ ہے اور بذل کے ساتھ قسم سے مقصود جھگڑے کو دور کرنا ہے اور بذل کی صورت میں بھی جھگڑا دور ہو جاتا ہے لہذا بذل کے ساتھ قسم واجب نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ امام صاحب کی طرف سے کہتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار دو باتوں کا احتمال رکھتا تھا ایک مدعی کے دعویٰ کا اقرار جیسا کہ صاحبین کا کہنا ہے دوسرے بذل یعنی دلیری اور جرأت مندی کے ساتھ مال مدعی بہ دینے کا ارادہ کرنا جیسا کہ امام صاحب نے کہا

سے پہلی صورت یعنی انکار عن الیمین کو اقرار مدعوئی قرار دینے کی صورت میں اگرچہ جھگڑا ختم ہو جاتا ہے لیکن مدعی کا اقرار مدعوئی میں کاذب ہونا لازم نہیں آتا ہے پس ایک مسلمان (مدعی علیہ) کو تہمت کذب سے بچانے کے لئے مدعی علیہ کے انکار عن الیمین کو بذل میں سمجھوں کر زیادہ بہتر ہے اہل صل یہ بات ثابت ہوئی کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار بذل ہے اور مذکورہ چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر عورت مدعی علیہا نے کہا کہ میرے اور تیرے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوا یعنی عورت نے نکاح کا انکار کیا۔ لیکن میں نے تیرے لئے اپنے نفس کا بذل (اشارہ) کیا تو یہ بذل صحیح نہیں ہے۔

پس جب ان چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا تو مدعی علیہ کے اقرار یعنی بذل کی وجہ سے قاضی کا حکم بھی متصور نہ ہوگا اور جب ان چیزوں میں قاضی کا حکم متصور نہیں ہوگا اور جب ان چیزوں میں قاضی کا حکم متصور نہیں ہوگا تو قسم کے بذل مدعوئی کی وجہ سے مذکورہ چیزوں میں مدعی علیہ سے قسم بھی نہ لی جائے گی۔

الا ان هذا بذل لدفع الخصومة الخ نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے۔

سوال ... یہ ہے کہ انکار عن الیمین اگر بذل ہے تو مکاتب اور عہد ماذون کے ساتھ بذل کے ساتھ بذل کرنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے بلکہ جو شخص آزاد اور مقرر ہو اسی کو قسم سے انکار کے ساتھ بذل کرنے کی اجازت ہونی چاہیے کیونکہ بذل میں تبرع کے معنی ہیں اور مکاتب اور عہد ماذون نہ تبرع کے ملک نہیں ہوتے حالانکہ ہم مانتے ہیں کہ مکاتب اور عہد ماذون کو بھی انکار عن الیمین کے ساتھ بذل کرنے کی اجازت ہے۔

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ تجارت کے لئے جو چیزیں ضروری اور بدی ہوتی ہیں یہ دونوں ان چیزوں کے ملک ہوتے ہیں جیسا کہ ماذون نہ وغیرہ کو مشتری کی ضیافت لیسرہ کا اختیار حاصل ہے پس یہ بذل چنانچہ نصومت اور جھگڑا کرنے کے لئے ہے اور جھگڑا کرنے کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں اس لئے مکاتب اور عہد ماذون کو اس بذل کا اختیار دیدیا گیا۔

وصحته في الدين بناء ... الخ سے بھی یہ ایک مسئلہ کا جواب ہے۔

سوال ... یہ ہے کہ انکار عن الیمین اگر بذل ہے جیسا کہ صاحب نے کہا ہے تو اس کو دیون میں جاری نہ ہونا چاہیے کیونکہ بذل کا محض اعیان ہوتے ہیں نہ کہ دیون اس لئے کہ دین نام ہے نہ میں ایک وصف کا اور بذل وسط وصف میں جاری نہیں ہوتا ہے بذل دیون میں بذل جاری نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک دیون میں بھی بذل جاری ہوتا ہے۔

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ دیون میں بذل کا صحیح ہونا مدعی کے گمان کی بنا پر ہے اسی کا صحیح ہونا مدعی کے گمان کی بنا پر ہے اس لئے کہ اس پر کہ اس جگہ بذل کے معنی روک کو ترک کرنا ہے یعنی یہاں بذل کا مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ نے مال دین پر قبضہ کرنے سے روک کر رکھ دیا ہے اور قبضہ کرنے کی اجازت دیدی ہے اب وہ مدعی اپنے گمان کے مطابق اس مال پر اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے اور اس کے لئے مال پر قبضہ کرنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اور منع اور روک کو ترک کرنا اموال میں جاری بھی ہے کیونکہ مال کا معاملہ گمان سے یہی وجہ ہے کہ اموال میں اباحت جاری ہوتی ہے۔

عمرہ انش ... یہاں ایک اعتراض یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت چیزوں میں مدعی علیہ سے قسم نہ لینا حدیث مشہور الیمین علی من انکر کے

ترجمہ اور جب عورت نے طلاق قبل الدخول کا دعویٰ کیا تو شوہر سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو وہ بالائے طلاق نصف مہر کا ضامن ہوگا اس لئے کہ ائمہ کے نزدیک طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خاص طور پر جبکہ مال ہی مقصود ہو اسی طرح نکاح میں جبکہ عورت مہر کی مدعیہ ہو اس لئے کہ یہ مال کا دعویٰ ہے پھر شوہر کے انکار سے مال ثابت ہو جائے گا اور نکاح ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح نسب میں جب وہ کسی حق کا دعویٰ کرے جیسے میراث کا، لقیط میں گود کا، نفقہ کا۔ اور بہرہ میں رجوع کے ممنوع ہونے کا کیونکہ مقصود یہ حقوق ہیں اور صاحبین کے نزدیک خالی نسب میں اسی وقت قسم لی جائے گی جبکہ وہ اس کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہو جیسے مرد کے حق میں باپ اور بیٹے کا اقرار اور عورت کے حق میں باپ کا دعویٰ اس لئے کہ اس کے دعویٰ ابن میں غیر پر نسب رکن لازم آتا ہے اور مولیٰ اور شامہ کا اقرار مرد و عورت دونوں کے حق میں درست ہے۔

تشریح۔۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت نے طلاق قبل الدخول کا دعویٰ کیا یہ طلاق بعد الدخول کا دعویٰ کیا۔ پھر شوہر کے منکر ہونے کی وجہ سے اس سے قسم لی گئی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو عورت عدتہ شمار ہوگی اور طلاق قبل الدخول کی صورت میں شوہر نصف مہر کا ضامن ہوگا اور طلاق بعد الدخول کی صورت میں کل مہر کا ضامن ہوگا۔

دلیل۔ اس کی یہ ہے کہ سب ہی ائمہ کے نزدیک طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خاص طور پر جب مال ہی مقصود ہو۔ پس جب طلاق میں اختلاف جاری ہوتا ہے تو شوہر جو مدعی علیہ اور طلاق کا منکر ہے اس سے قسم بھی لی جائے گی اور انکار کرنے پر قاضی کا حکم بھی مرتب ہوگا۔ اسی طرح اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص میرا شوہر ہے مجھے اس سے مہر دیا گیا ہے یعنی عورت کا اصل مقصد مہر ہے تو اس صورت میں بھی شوہر سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس سے مال کا دعویٰ رہنا مقصود ہے اور مال میں اختلاف جاری ہوتا ہے ہذا یہاں بھی اختلاف جاری ہوگا یعنی شوہر سے قسم لی جائے گی۔

چنانچہ اگر شوہر قسم کھا گیا کہ میں اس کا شوہر نہیں ہوں اور میرے اس سے نکاح نہیں ہوا اور مجھے پر اس کا مہر واجب نہیں ہے تو اس صورت میں شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا لیکن اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو شوہر پر مہر کا مال تو واجب ہو جائے گا لیکن نکاح ثابت نہ ہوگا کیونکہ قسم کے انکار سے مال تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن نکاح ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح بالائے طلاق نسب میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ جب اس نے نسب کے ساتھ کسی دوسرے حق کا بھی دعویٰ کیا ہو مثلاً میراث اس طور پر کہ ایک شخص مثلاً حامد نے خالد پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور ہم دونوں کے والد کا انتقال ہو گیا اور اس کا سارا متہ وک مال مدعی علیہ یعنی خالد کے قبضہ میں ہے ہذا مجھ کو میرا حق میراث دالایا جائے، مدعی علیہ یعنی خالد نے ان سب باتوں کا انکار کر دیا اور مدعی یعنی حامد بینہ پیش نہ کر سکا تو یہاں بھی بالاجماع مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ چنانچہ اگر وہ قسم کھا گیا تو وہ مدعی یعنی حامد کے جملہ حقوق سے بری ہو جائے گا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعی یعنی حامد کے لئے ہاں میراث کا فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن نسب کا فیصلہ نہ ہوگا یعنی مدعی کا مدعی علیہ سے رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا۔ یا مثلاً لقیط میں دود کا دعویٰ کیا اس طور پر کہ ایک بچہ جس کو اپنی ذات تک تمیز کرنے کا شعور نہیں ہے اس کو کسی آدمی نے راستہ سے پڑا ہوا اٹھایا پھر ایک آزاد عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا بھائی ہے۔ اس کی پرورش کا حق مجھ کو ہے ملقط نے اس کا انکار کیا پھر مدعیہ عورت اگر بینہ پیش نہ کر سکی تو مدعی علیہ سے بالاجماع قسم لی جائے گی اگر مدعی علیہ نے قسم کھائی تو بچہ و مدعیہ عورت کی طرف منتقل کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعیہ

عورت کی طرف بچہ منتقل کرنے کا حکم دیدیا جائے گا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا۔ یعنی مدعیہ عورت کا اس بچہ سے رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا یا مثلاً نفقہ کا دعویٰ یا اس طور پر کہ ایک پانچ نے دعویٰ کیا کہ فلاں یعنی شاہد میرا بھائی ہے اور مادر ہے لہذا میرا نفقہ اس پر واجب ہے مدعی علیہ یعنی شاہد نے اخوت کا انکار کیا اب اگر مدعی بینہ پیش نہ کرے گا تو مدعی علیہ یعنی شاہد سے بالاجماع قسم لی جائے گی۔

پہنچا اگر وہ قسم کھائی تو نفقہ سے بری ہو جائے گا اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دیا تو پانچ یعنی مدعی کے نفقہ کا فیصلہ تو کر دیا جائے گا مگر نسب کا فیصلہ نہ ہوگا یعنی رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا۔ یا مثلاً قرابت کی وجہ سے بہہ میں رجوع کے متمنع ہونے کا دعویٰ یا اس طور پر کہ اگر واجب نے شی موہوب کو رجوع کرنا چاہا اور موہوب نے کہا تو تو میرا بھائی ہے اور مثلاً یہ ہے کہ تجھ کو رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے۔ پس اگر مدعی علیہ یعنی واجب نے اس کا انکار کیا اور مدعی یعنی موہوب نے کے پاس بینہ نہ ہوا تو مدعی علیہ (واجب) سے بالاجماع قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو رجوع فی الہبہ کا متمنع ہونا ثابت ہو جائے گا لیکن نسب یعنی رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا۔

لان المقصود هذه الحقوق سے صاحب ہدایہ نے مذکورہ تمام مسائل کی دلیل بیان کی ہے یعنی مسائل مذکورہ میں نسب مقصود نہیں ہے بلکہ مذکورہ مالی حقوق مقصود ہیں اور مالی حقوق میں اختلاف جاری ہوتا ہے۔ لہذا مذکورہ مسائل میں بھی اختلاف جاری ہوگا۔

حضرت امام صاحب کے نزدیک خالی نسب میں اختلاف جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ اس نسب میں جاری ہوتا ہے جس میں نسب کے ساتھ کسی دوسرے سے حق کا دعویٰ بھی کیا ہو جیسا کہ اوپر تفصیلات سے مذکور چکا ہے۔ البتہ صاحبین کے نزدیک خالی نسب میں اختلاف جاری ہوتا ہے یعنی محض دعویٰ نسب کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم لی جاتی ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک خالی نسب میں مدعی علیہ سے اس وقت لی جائے گی۔ جب کہ نسب محض مدعی علیہ کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ صاحبین کے نزدیک قسم سے انکار، اقرار ہے۔ لہذا ہر وہ نسب جو مدعی علیہ کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا ہو وہ مدعی علیہ کے انکار عن الیمین سے بھی ثابت ہو جائے گا۔ مثلاً مرد کے حق میں باپ اور بیٹے کا اقرار ہے جیسے خالد نے شاہد پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا میرا بیٹا ہے اور ماں وغیرہ کسی دوسری چیز کا دعویٰ نہیں کیا۔ پس اگر مدعی یعنی خالد بینہ پیش نہ کرے گا تو مدعی علیہ یعنی شاہد سے قسم لی جائے گی۔ اگر مدعی علیہ قسم کھا گیا تو نسب ثابت نہ ہوگا اور اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اگر مدعی یعنی خالد نسب کا دعویٰ کرتا اور مدعی علیہ یعنی شاہد ابتداءً نسب کا اقرار کر لیتا تو نسب ثابت ہو جاتا۔ پس چونکہ یہ نسب اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے اس لئے انکار عن الیمین سے بھی ثابت ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر خالد نے دعویٰ کیا کہ شاہد میرا بھائی ہے تو مدعی علیہ یعنی شاہد سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اس صورت میں شاہد اگر صریح اقرار کرے کہ خالد میرا بھائی ہے تو نسب ثابت نہ ہوتا کیونکہ اس میں غیر پر نسب لازم کرنا پڑتا ہے و یا خالد نے یہ کہا کہ شاہد میرے باپ کا بیٹا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ جہاں دوسرے پر نسب لازم کرنا نہ ہو وہاں تو خالی نسب کے دعویٰ میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں۔ جیسا کہ کسی مرد کے باپ یا بیٹا ہونے کا دعویٰ کیا ہو۔ اور جیسے عورت کے باپ ہونے کا دعویٰ یعنی اگر عارف نے کسی عورت پر دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ ہوں اور عورت اس دعویٰ کی منکر ہوئی اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہوا تو مدعی علیہ یعنی عورت سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر عورت نے قسم

جاننے سے انکار کر دیا تو نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ اگر یہ عورت، اس بات کا اقرار کرے گی کہ عارف میرا باپ ہے تو اس اقرار سے نسب ثابت ہو جاتا۔

ہند جب اس نے قسم سے انکار کیا تو اس سے بھی نسب ثابت ہو جائے گا اگر عارف نے دعویٰ کیا میں اس عورت کا بیٹا ہوں۔ عورت نے انکار کیا اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو اس عورت سے قسم نہ لی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ عورت اس بات کا اقرار کرتی ہے کہ عارف میرا بیٹا ہے تو اس اقرار سے نسب ثابت نہ ہوتا کیونکہ اس اقرار میں غیہ یعنی شوہر پر نسب رکھنا لازم آتا ہے۔ یعنی عورت سے یہ کہنے کا مطلب کہ عارف میرا بیٹا ہے، یہ ہے کہ عارف میرے شوہر کا بیٹا ہے اور اس سے اس کا نسب ثابت ہے اور پہلے مذکور چکاتے ہیں۔

۱۱۔ یہ نسب لازم کرنا پایا جائے وہاں چونکہ صریح اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوتا اس لئے وہاں مدعی عیہ سے قسم بھی نہ لی جائے۔

۱۲۔ جب مدعی نے کہا کہ مولیٰ اور شوہر کا عورت اور مرد دونوں کے حق میں اقرار کرنا درست ہے کیونکہ اس میں غیہ پر نسب رکھنا لازم آتا ہے۔ مثلاً عورت نے ایک آدمی کے بارے میں کہا کہ یہ میرا شوہر ہے اور مولیٰ یا شوہر اس کا منکر ہوا اور مدعیہ عورت سے پاس بینہ ہوتا تو وہاں شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مولیٰ اور شوہر ہونا ثابت ہو جائے گا جیسا کہ مولیٰ اور شوہر کے اقرار سے مولیٰ اور شوہر ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا یہ عورت میری بیوی ہے۔ پس اگر مدعی عیہ نے اقرار کیا تو مولیٰ نہ ہونا اور بیوی ہونا ثابت ہو جائے گا اسی طرح اگر مدعی عیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو بھی مولیٰ نہ ہونا اور بیوی ہونا ثابت ہو جائے گا۔

کسی نے غیر پر قصاص کا دعویٰ کیا اس نے انکار کیا تو قسم لی جائے اگر قسم سے انکار کر دے تو

قصاص لازم ہے اور اگر قصاص نفس میں قسم سے انکار کرے تو قید خانہ میں ڈالا جائے

فَلْ وَمِنْ ادْعَى قِصَاصًا عَلَى غَيْرِهِ فَجَحْدَهُ اسْتَحْلَفَ بِالْأَحْمَاعِ ثُمَّ انْ كَلَّ عَنْ الْيَمِينِ فِيمَا دُونَ النَّفْسِ يَلْزَمُهُ النَّفْسُ وَانْ كَلَّ فِي النَّفْسِ حَتَّى يَحْلِفَ اَوْ يَقْرُ وَ هَذَا عِنْدَ اِسِي حَنِيفَةٍ وَقَالَ لِرَمَّةِ الْاَرَسِ فَبِهِمَا لَانِ لِسُكُونِ الْاَرَسِ فَبِهِمَا فَلَا يَشْتَرِكُ فِي الْقِصَاصِ وَيَحِبُّ لَهُ الْمَالُ خُصُوصًا اِذَا كَانَ امْتِنَاعُ الْقِصَاصِ لِمَعْنَى مِنْ جِهَةٍ مِنْ عَبْدٍ كَمَا اِذَا اُقِرَّ بِالْخَطَا وَالْوَلِيُّ يَدْعَى الْعَمْدَ وَلَا سِيَّ حَنِيفَةٍ اِنْ الْاَطْرَافُ يَسْلُكُ بِهَا مَسْكَ لَامُؤَالٍ فَيَحْرِي فِيهَا الدَّلَّ بِحِلَافِ الْاَلْفِ فَاهُ لَوْ قَالَ اقْطَعْ يَدِي فَقَطْعُهُ لَا يَحِبُّ الضَّمَانُ وَ هَذَا عَمْدٌ لِدَلِّ اِلَا اِنْهَ لَا يَبَاحُ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ وَ هَذَا الدَّلُّ مُقْبِلٌ لَانْدِفَاعِ الْحَصُومَةِ لَهُ فَصَارَ كَقَطْعِ الدَّلِّ لِلا كَلَةِ وَ فِعْ

ترجمہ۔ مرد جس شخص نے اور۔ پر قصاص کا دعویٰ کیا یا پس مدعی عیہ نے انکار کیا تو با۔ تفاق مدعی عیہ سے قسم لی جائے و پھر اگر مدعی عیہ نے قسم سے انکار کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا اور اگر قصاص نفس میں قسم سے انکار کیا تو مدعی عیہ کو قید میں ڈالا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ قسم کھائے اور قرار دے کہ یہ سب حقیقت ہے ورنہ حاکم نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں مدعی عیہ سے یہ بات لازم ہوگی۔ کیونکہ قسم سے انکار کیا اقرار ہے جس میں حاکمین کے نزدیک شبہ ہوتا ہے پس انکار قسم سے قصاص ثابت نہ ہوگا۔

اور اس سے مال واجب ہوگا۔

خصوصاً جبکہ قصاص کا ممتنع ہونا ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو اس شخص کی طرف سے پائے جائیں جس پر قصاص لازم ہے جیسا کہ قتل نے قتل خط کا اقرار کیا اور ولی۔ مثل عمد کا مدعی ہے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف میں اموال کا سامعہ ہوتا ہے لہذا اطراف میں بذل جاری ہوگا۔ برخلاف نفوس کے۔ اس لئے کہ اگر اس نے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اس نے اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو ضمان واجب نہ ہوگا ورنہ بذل کا اثر ہے مگر یہ کہ مباح نہیں ہے اور یہ بذل مفید ہے کیونکہ اس بذل سے خصومت دور ہو جاتی ہے پس ایسا ہو گیا جیسا کہ آکلہ زخم کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا یا درد کی وجہ سے دانت کا اکھڑنا پس جب نفس میں قصاص ممتنع ہو گیا اور قسم مدعی علیہ پر ایک واجب حق ہے تو اس کی وجہ سے اس کو قید خانہ میں رکھا جائے گا جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا مدعی علیہ نے اس کا انکار کر دیا اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعی علیہ سے بالا جماع قسم لی جائے گی۔ دعویٰ نفس کے قصاص کا ہو یا نفس سے کم کے قصاص کا ہو پس اگر مدعی علیہ قسم کھا گیا تو وہ قصاص سے بری ہو جائے گا اور اس نے نفس سے کم میں قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے عمد ا جرم کیا ہو۔ اور اگر مدعی علیہ نے قصاص نفس میں قسم کھانے سے انکار کیا تو مدعی علیہ کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ قسم کھائے یا قصاص نفس کا اقرار کرے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ حکم حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ورنہ صاحبین نے فرمایا کہ انکار قسم سے نفس اور دونوں نفس دونوں صورتوں میں مدعی علیہ پر دیت لازم ہوگی یعنی عمد ا قتل کا دعویٰ ہو تو بھی انکار قسم سے مدعی علیہ پر دیت لازم ہوگی اور کسی عضو کے ہارے میں دعویٰ ہو تو بھی مدعی علیہ پر دیت لازم ہوگی۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ان کے نزدیک ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ دعویٰ کے انکار میں سچا ہو لیکن تو رعاً قسم کھانے سے انکار کر دیا ہو پس مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا۔ اقرار دعویٰ نہ ہوگا بلکہ اس کی طرف بذل ہوگا۔

بہر حال قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص ثابت نہیں ہوتا لہذا مدعی علیہ کے اس انکار قسم سے قصاص ثابت نہ ہوگا۔ البتہ دیت کامل واجب ہو جائے گا کیونکہ مال شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جانا سے خاص طور پر جبکہ قصاص کا ممتنع ہونا ایسے سبب سے ہو جو سبب من علیہ القصاص یعنی مدعی علیہ کی طرف سے پایا گیا ہو مثلاً مدعی علیہ یعنی قاتل نے قتل خط کا اقرار کیا اور ولی مقتول نے قتل عمد کا دعویٰ کیا تو اس صورت میں دیت واجب ہوتی ہے نہ کہ قصاص پس اسی طرح مدعی علیہ کے انکار قسم کی صورت میں اس پر دیت واجب ہوگی اور قصاص واجب نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف اعضاء میں اموال جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے کیونکہ جس طرح اموال کو نفوس اور جانوں کی حفاظت کے لئے پیدا کیا گیا ہے اسی طرح اطراف و اعضاء کو بھی نفوس کی حفاظت کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ لہذا جس طرح اموال میں بذل جاری ہوتا ہے اسی طرح اطراف و اعضاء میں بھی بذل (دیری کے ساتھ دین) جاری ہوگا۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے

مدعی پر عضوہ قطع کرنے کا دعویٰ کیا اور بینہ نہ ہونے کی وجہ سے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا۔ اور مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعی علیہ سے اس عضو کا قصاص یا جائے گا اس کے برخلاف اگر عداوت تف کر کے کا دعویٰ کیا تو اس میں اموال جیسے برتاؤ نہیں ہوگا۔ یعنی انفس میں بذل جاری نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو میرا ہاتھ کاٹ دے اس نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا تو قطع پر ضمان واجب نہ ہوگا اور یہ ضمان کا واجب نہ ہونا اطراف و اعضاء میں بذل کا اثر ہے اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو مجھ کو قتل کر دے اس نے قاتل کو قتل کر دیا تو قاتل پر ایک روایت کے مطابق قصاص واجب ہوگا اور ایک روایت کے مطابق دیت واجب ہوگی اور قصاص یا دیت کا واجب ہونا اس بات کی علامت ہے کہ انفس میں بذل جاری نہیں ہوتا لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب اطراف و اعضاء کے ساتھ اموال کا سہرتاؤ ہوتا ہے تو اطراف و اعضاء کا قطع مباح ہونا چاہیے یعنی اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرا مال لے لے اور اس نے مال لے لیا تو مباح ہے اسی طرح اگر کوئی کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ لے تو اس کے لئے ہاتھ کا کاٹنا مباح ہونا چاہیے۔ لہذا اطراف و اعضاء کا قطع آپ کے نزدیک مباح نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اطراف و اعضاء کے قطع میں چونکہ کوئی فائدہ نہیں ہے اس سے قطع کو مباح قرار نہیں دیا گیا جیسا کہ عدم فائدہ کی وجہ سے مال تلف کرنا مباح نہیں ہے مثلاً اگر کسی نے کہا کہ میرا مال دریا میں ڈال دے یا آگ میں جلادے تو یہ مباح نہیں ہے اور قسم سے انکار کرنے میں جو بذل ہے وہ مفید و کارآمد ہے۔ چونکہ اس بذل سے باجمعی خصوصیت دور ہو جاتی ہے پس اس فائدے کے پیش نظر اس بذل کو مباح قرار دیا گیا اور مدعی علیہ پر اطراف میں قصاص واجب یا نہیں۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ جرح نے زخم آکھ کی وجہ سے ہاتھ کاٹ ڈالا یا درد کی وجہ سے دانت اکھڑا مباح ہے اسی طرح خصوصیت دور کرنے کے لئے مدعی علیہ پر اطراف میں قصاص واجب کیا گیا۔ اور نفوس میں چونکہ بذل جاری نہیں ہوتا اس لئے مدعی علیہ کے انکار قسم یعنی بذل کرنے کے باوجود قصاص ممتنع ہو گیا۔

بہرحال مدعی علیہ سے انکار قسم کی صورت میں قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ مبہم ہے کہ مدعی علیہ پر قسم کھانا ایک واجب حق ہے۔ پس اس حق کی وجہ سے مدعی علیہ کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ اور اس وقت تک قید خانہ میں رہنا جائے گا جب تک وہ قسم نہ کھالے یا مدعی کے دعویٰ کا اقرار نہ کرے جیسا کہ قسم مت میں ہوتا ہے قسم مت کی مثال یہ ہے کہ ایک محلہ میں بیس متوں یا بیس اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس کو کس نے قتل کیا ہے تو مقتول کا ولی اس محلہ میں سے بچوں آدمیوں کو چھانت کر قسم لے سکتا ہے کہ بخدا ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں پس اگر ان دونوں نے قسم سے انکار کر دیا تو سب قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھائیں اور یا اقرار کریں کہ ہم نے قتل کیا ہے یا ہم قاتل کو جانتے ہیں۔ کیونکہ قسم ان پر ایک واجب حق ہے۔ اسی طرح یہاں جب مدعی نے قصاص نفس کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوگا لیکن قسم سے انکار کرنا بھی جائز نہ تھا لہذا اسے قید خانہ میں ڈالا جائے گا تاکہ وہ قسم کھائے یا اقرار کرے۔

مدعی کے گواہ شہر میں موجود ہوں تو مدعی علیہ اپنی ذات کا تین دن تک کفیل دے

تاکہ مدعی علیہ کے روپوش ہونے سے مدعی کا حق ضائع نہ ہو

قال واذا قال المدعى لى بىة حاصرة قیل لحصمه اعطه كفیلا بفسك ثلاثة ايام كیلا یغیب نفسه فصیغ

حقہ والكفالة بالفس حائرة عبدا وقد مر من قبل واخذ الكفيل بمجورد الدعوى استحسان عبدا لان فيه نظرا للمدعى وليس فيه كثير ضرر بالمدعى عليه وهذا لان الحضور مستحق عليه بمجورد الدعوى حتى يعدى عليه ويحال بيه وبين اشغاله فيصح التكفيل باحضاره والتقدير بثلاثة ايام مروى عن ابى حنيفة وهو الصحيح ولا فرق فى الظاهر بين الحامل والوجية والحقير من المال والخطير ثم لا بد من قوله لى بينة حاصره التكفيل ومعناه فى المصر حتى لو قال المدعى لا بينة لى او شهودى غيب لا يكفل لعدم الفائدة قال فان فعل والا امر بملازمته كيلا يذهب حقه الا ان يكون غريبا فيلازمه مقدار مجلس القاصى وكذا لا يكفل الا الى احر المجلس فالاستثناء مصروف اليهما لان فى احد الكفيل والملازمة ريادة على ذالك اصرار به يمسعه عن السفر ولا ضرر فى هذا المقدار طاهرا وكيفيه الملازمة مذكورها فى كتاب الحجر ان شاء الله تعالى

ترجمہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہ میں موجود ہیں تو اس کے مدعی علیہ سے کہا جائے گا کہ تو تین دن کے واسطے اس واپسی ذات کا کفیل لے تاکہ مدعی حایہ روپوش نہ ہو جائے کہ مدعی کا حق ضائع ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ بالنفس جائز ہے اور یہ سابق میں گذر چکا ہے اور محض دعویٰ پر کفیل لینا ہمارے نزدیک احتساباً جائز ہے اس لئے کہ اس میں مدعی کے واسطے بھلائی ہے اور اس میں مدعی کے واسطے بھلائی ہے اور اس میں مدعی حایہ کے واسطے زیادہ ضرر نہیں ہے اور یہ اس لئے محض دعویٰ سے مدعی حایہ پر حاضر ہونا واجب ہے حتیٰ کہ مدعی حایہ کی حاضری پر حاکم سے مدعی جاتی ہے اور مدعی حایہ اور اس کے کاموں کے درمیان حیولت مروی جاتی ہے پس اس کی حاضری پر کفیل لینا جائز ہے اور تین دن کے ساتھ اندازہ کرنا ابو حنیفہ کی روایت ہے اور یہی صحیح ہے اور ظاہر اس روایت کے مطابق ہے قدر و وجہ بہ آدمی اور حقیر مال اور کثیر مال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

پھر کفالت کے واسطے مدعی کا قول ”لى بينة حاضرة“ ضروری ہے اور اس کے معنی ہیں شہ میں۔ حتیٰ کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس بینہ نہیں ہے یا میرے گواہ غائب ہیں تو کفیل نہیں لیا جائے گا کیونکہ دعویٰ فائدہ نہیں ہے پس اگر مدعی علیہ نے کفیل دیدیا تو فہما ورنہ تو مدعی کو اس کے ساتھ ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے گا تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو مگر یہ کہ مدعی حایہ پر دعویٰ آدمی ہو تو مدعی مجلس قاضی کی مقدار اس کے ساتھ گارہے گا اور اسی طرح اس مسافر سے کفیل نہیں لیا جائے گا مگر قاضی کی آخر مجلس تک پس استثناء دونوں کی طرف راجع ہے اس سے کہ اس مقدار سے زیادہ کے لئے کفیل لینا اور مدعی حایہ کے دامن گیر ہونا ایسا ضرر ہے جو اس سفر سے روکتا ہے اور اس مقدار میں بظاہر دعویٰ نہیں ہے اور ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو ہم ان شاء اللہ کتاب الحج میں ذکر کریں گے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے مجلس قاضی میں کہا کہ میرے گواہ شہ میں موجود ہیں تو اسے مدعی حایہ کو حکم دیا جائے گا کہ تین دن کے واسطے اپنی ذات کا کفیل دیدے یعنی کوئی شخص مدعی حایہ کی حاضری کا ضامن ہونا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مدعی حایہ سے کفیل نہ لیا گیا تو مدعی حایہ روپوش ہو سکتا ہے اور مدعی حایہ کے روپوش ہونے کی صورت میں مدعی کا حق ضائع ہو سکتا ہے پس مدعی کے حق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مدعی حایہ کو کفیل دینے کا حکم دیا گیا ہے اور کفارہ بالنفس اگرچہ امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک جائز ہے اس کی تفصیل کتاب الکفالت کے اول میں گذر چکی ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مدعی نے اگر صرف دعویٰ کیا اور بینہ پیش نہ کر۔ کا تو صرف دعویٰ کی بنیاد پر مدعی علیہ سے کفیل لینا جائز نہیں ہے یہی قہرہ اور امام شافعی سے مروی ہے اور استحسان یہ ہے کہ مدعی علیہ سے کفیل لینا جائز ہے یہی ہمارے علم کا مذہب ہے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ محض دعویٰ استحقاق کا سبب نہیں ہے یعنی محض دعویٰ سے مدعی علیہ پر مدعی کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے اور محض دعویٰ استحقاق کا سبب کیسے ہوگا حالانکہ مدعی علیہ کا انکار مدعی کے دعویٰ کے معارض ہے۔ بہر حال جب محض دعویٰ سے مدعی علیہ پر کوئی حق ثابت نہیں ہوا تو مدعی علیہ پر کفیل کا دین بھی واجب نہ ہوگا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی علیہ سے کفیل لینے میں مدعی پر شفقت ہے اس طور پر کہ کفیل دینے کے بعد مدعی علیہ بھاگ نہیں سکے گا اور جب مدعی علیہ بھاگ نہیں سکے گا تو مدعی اس کے خلاف بینہ قائم کرنے پر قہرہ ہو سکے گا بہر حال اس میں مدعی کا فائدہ ہے ورنہ مدعی علیہ کا کوئی نقصان نہیں ہے اور مدعی علیہ کا نقصان اس لئے نہیں ہے کہ محض دعویٰ پر مدعی علیہ کے ذمہ حاضر ہونا واجب ہے حتیٰ کہ مدعی علیہ کی حاضری پر حاکم سے مدد لی جاتی ہے اور مدعی علیہ کو اس کے کاموں سے روک دیا جاتا ہے پس جب محض دعویٰ پر مدعی علیہ کی حاضری ضروری ہے تو اس کی حاضری پر کفیل اور ضامن لینا بھی جائز ہے۔ عبارت میں یعدی، مضارع مجہول اعداء سے ماخوذ ہے جس کے معنی مدد طلب کرنے کے ہیں اسی سے شاعر کا قول ہے۔

و استدعی الامیر اذا ظلمنا ومن یعدی اذ ظلم الامیر

جب ہم پر کوئی ظلم کرتا ہے تو ہم امیر سے مدد طلب کرتے ہیں لیکن جب امیر ہی ظالم ہو تو کس سے مدد طلب کی جائے گی۔ شعر میں اعداء اور استدعاء دونوں مدد طلب کرنے کے معنی میں مستعمل ہیں۔ اس مضمون کو ایک اردو شاعر نے اس طرح پیش کیا ہے

وہی قتل وہی منصف وہی حاکم ٹھہرے اقرباء میرے کریں خون کا دعویٰ کس پر

ایک اور شاعر نے کہا ہے

ہم نے سوچا تھا کہ حاکم سے کریں گے فریاد وہ بھی کبخت تیرا چاہنے والا نکلا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ کفیل لینے کے سلسلہ میں تین دن کی تحدید حضرت امام ابو حنیفہ کی روایت ہے اور یہی صحیح ہے ورنہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قاضی کی دوسری مجلس منعقد ہونے تک مدعی علیہ سے کفیل لیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ ظہر اور روایہ کے مطابق وجیہہ اور غیر وجیہہ آدمی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی مدعی علیہ وجیہہ ہو یا غیر وجیہہ آدمی اور مال دعویٰ حقیر ہو یا شہر ہو بہر صورت مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

حضرت امام محمد نے فرمایا کہ مدعی علیہ اگر ذی وجہ بہت آدمی ہو اور ایسا معروف و مشہور ہو کہ بظاہر وہ اپنے آپ کو روپوش نہیں کرے گا تو ایسی صورت میں مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ کفالت کیسے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں حتیٰ کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں یا میرے گواہ غائب ہیں تو اس صورت میں مدعی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں کفیل لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ کفالت کا فائدہ تو یہ ہے کہ گواہوں کے عاجز ہونے پر کفیل مدعی علیہ کو حاضری کر دے لیکن جب گواہ ہی موجود نہیں ہیں تو مدعی علیہ کو کیسے حاضر کیا جائے گا۔

مصنف قدوری نے کہا کہ اگر مدعی علیہ نے اپنی طرف سے کفیل دیدیا تو فیہا ورنہ مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ اس کا دامن گیر رہے یعنی ہر وقت مدعی علیہ کے ساتھ گارہے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو۔ ہاں اگر مدعی علیہ پردیس میں ہو یا مسافر ہو تو اس صورت میں مجلس قاضی کے ختم ہونے تک مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دی جائے گی پس جب قاضی کے عداوت سے انھیں کا وقت آجائے اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکے تو قاضی مدعی علیہ سے قسم لے کر فیصلہ صادر کرے گا اور بینہ کے آنے کا انتظار نہ کرے گا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اسی طرح پردیسی مدعی علیہ سے اگر کفیل ایسا ہو تو صرف قاضی کی مجلس کے اختتام تک لی جائے گا پس استثناء الا ان یکون الخ کفیل بینے اور مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ رہے دونوں کی طرف راجع ہے کیونکہ قاضی کی نشست سے زیادہ کے واسطے کفیل لینا یا مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا پردیسی مسافر کے حق میں ایسا ضرر ہے جو اس کو سفر سے روکتا ہے اور قاضی کی مجلس کے اختتام تک کفیل لینے یا ساتھ ساتھ رہنے میں بظاہر ایسا ضرر نہیں ہے ورنہ ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو کتاب الحجج میں ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

فصل فی کیفیۃ الیمین والاستحلاف

ترجمہ..... یہ فصل قسم کی کیفیت اور قسم لینے کے بیان میں ہے۔

قسم کے طریقے کا بیان

قال والیمین باللہ دون غیرہ لقولہ علیہ السلام من کان منکم حالفا فیحلف باللہ او لیذر وقال علیہ السلام من حلف بغیر اللہ فقد اشرك وقد یوکد بدکر او صافہ وهو التغلیظ ودالک من قولہ قل واللہ الذی لا الہ الا هو عالم الغیب والشہادۃ هو الرحمن الرحیم الذی یعلم من السر والخفاء ما یعلم من العلانیۃ ما لفلان ہذا علیک ولا قبلک ہذا المال الذی ادعاه وهو کذا وکذا ولا شیء منہ ولہ ان یرید فی التغلیظ علی ہذا ولہ ان ینقص منہ الا انہ یحتاط کیلا یتکرر علیہ الیمین لان المستحق یمین واحدا والقاضی بالحیار ان شاء غلظ وان شاء لم یغلظ فیقول قل باللہ او واللہ وقیل لا یغلظ علی المعروف بالصلاح ویغلظ علی غیرہ وقیل یفسلط فی الخطیطر من المال دون الحقیق

ترجمہ قسم تو اللہ ہی کے نام سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کے نام سے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے تم میں سے جو کوئی قسم کھائے تو وہ اللہ کے نام سے قسم کھائے یا اس کو چھوڑ دے اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور کبھی قسم کو اللہ کے ذکر کے اوصاف کے ساتھ مؤکد کیا جاتا ہے اور ذکر اوصاف زیادہ سختی کے لئے ہے جیسے اس کا قول کہ تو یوں کہہ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے وہ حاضر غائب کا جاننے والا ہے وہی رحمن ورحیم ہے جو پوشیدہ اور باطن کو علانیہ اور ظاہر کے مانند جانتا ہے کہ فلاں شخص کا کوئی حق تجھ پر یا تیری جانب . مال ہے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ اتنا اور اتنا مال ہے نہیں ہے اور اس کو اس عبارت پر زیادہ کر کے تغلیظ کرے اور اس کو اس عبارت سے کم کرنے کا بھی اختیار ہے مگر قاضی اس بات کی احتیاط رکھے کہ مدعی علیہ پر قسم مکرر نہ ہو جائے کیونکہ مدعی علیہ پر صرف ایک قسم واجب ہے اور قاضی کو اختیار ہے جی چاہے تغلیظ کرے اور جی چاہے تو تغلیظ نہ

مرے اور یہ سب کہ ہے باللہ یا اللہ اور کہا گیا کہ جو شخص صلات اور تقویٰ میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہ کرے اور اس کے علاوہ پر تغلیظ نہ کرے اور کہا گیا کہ اس خطیر میں تغلیظ کرے اور حقیقہ اس میں تغلیظ نہ کرے۔

تشریح مصنف جب قسم اور قسم کے مواقع سے فراغت پا چکے تو اب اس فصل میں قسم کی صفت اور کیفیت کو ذکر فرمائیں گے۔

چنانچہ فرمایا کہ قسم اللہ کے اسماء میں سے کسی اسم کے ساتھ ہوتی ہے اور اللہ کے علاوہ کسی دوسرے نام کے ساتھ قسم نہیں ہوتی ہے کیونکہ بخاری اور مسلم کی ایک حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے اگر کوئی شخص قسم کھائے تو اللہ کی قسم کھائے یا اس کو چہرہ دے اور ایک حدیث میں اولیٰ ذکر کی جگہ اولیٰ صمت ہے یعنی یا خاموش رہے اور ترمذی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی دوسرے نام سے قسم کھائی تو اس نے شک کیا ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ قسم صرف اللہ کے نام کے ساتھ کھائی جاسکتی ہے اس کے ساتھ کسی دوسرے نام کے ساتھ قسم کھانا درست نہیں ہے اگر کھائی بھی گئی تو قسم منعقد نہ ہوتی۔

صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ قسم کو اللہ کے اوصاف ذکر کر کے مؤید بھی کیا جاسکتا ہے اور ذکر اوصاف کے ساتھ قسم کو مؤید تغلیظ ہوتا ہے یعنی قسم کو زیادہ سخت کرنا ہوتا ہے مثلاً قاضی یہ الفاظ کہلائے

والله المذی لا اله الا هو عالم الغیب والشہادۃ هو الرحمن الرحیم الذی یعلم من السر والحقاء ما یعلم من العلانیۃ ما لغلّا هذا علیک ولا قبلک هذا المال الذی اعاه وهو کذا وکذا ولا شیء مہ
اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ حاضر و غائب کا جاننے والا ہے وہی رحمن و رحیم ہے جو پوشیدہ اور باطن کو ملائیے اور ظاہر کی طرح جانتا ہے فلاں شخص کا تجھ پر یعنی مجھ پر یا عیسیٰ جانب یعنی میری جانب اصل مال میں سے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ اس قدر مال ہے نہیں ہے اور نہ اس میں سے کچھ ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ تغلیظ کے سلسلہ میں قاضی مذکورہ الفاظ پر اضافہ بھی کر سکتا ہے اور ان میں سے تم بھی کر سکتے ہو کیونکہ قسم دینے سے مقصود یہ ہے کہ مدعی علیہ قسم سے انکار بردے تاکہ مدعی کا حق ثابت ہو جائے۔ اور لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں بعض لوگ ایسے نیک اور دیندار ہوتے ہیں کہ وہ صرف لفظ اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی جسارت نہیں کرتے۔ ہذا ایسے حضرات کے حق میں قسم کو تغلیظ کرنے کے لئے لفظ اللہ کے علاوہ دوسرے اوصاف زیادہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور بعض لوگ ادنیٰ درجہ کی تغلیظ سے قسم کھانے سے رک جاتے ہیں اور بعض ایسے بددین اور ناجب قسم کے لوگ ہوتے ہیں کہ وہ بغیر زیادتی تغلیظ کے باز نہیں آتے۔ پس قضی لوگوں کے حالات کی رعایت کر کے الفاظ قسم میں کمی، زیادتی کرنے کا مجز ہے اس زیادتی کے سلسلہ میں ابو ہریرہؓ کی حدیث اصل ہے چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ کے سامنے قسم کھائی اور یہ کہا واللہ الذی لا اله الا هو الرحمن الرحیم الذی النزل علیک الکتاب۔

اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے وہی رحمن و رحیم ہے اسی نے تجھ پر کتاب اتاری ہے یہ سن کر اللہ کے رسول نے کوئی کلمہ نہیں فرمائی۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ الفاظ قسم میں تغلیظ کے لئے زیادتی کی اجازت ہے لیکن الفاظ قسم زیادہ برائے وقت قضی بہت محاذ رہے یعنی اللہ کے اسماء اور صفات کو بغیر واؤ کے ذکر کرنے کی ہدایت کرے کیونکہ اگر مدعی علیہ نے واللہ والرحمن والرحیم واؤ کے ساتھ ذکر کیا تو تین قسمیں ہو جائیں گی۔ حالانکہ اس پر واجب ایک ہی قسم ہے بہر حال قضی کو اختیار ہے جی چاہے تغلیظ کرے اور الفاظ قسم زیادہ

کرنے کی ہدایت کرے اور جی چاہے تو تغلیظ نہ کرے اور صرف باللہ یا واللہ ہمارے پر اکتفا کرے بعض حضرات نے کہا کہ اگر مدعی علیہ صرح ورتقوی کے ساتھ معروف اور مشہور ہو تو اس پر تغلیظ نہ کرے اور دوسروں پر تغلیظ کرے اور بعض حضرات نے کہا کہ اگر مال دعویٰ کثیر ہو تو قسم میں تغلیظ کرے اور اگر مال دعویٰ حقیر ہو تو تغلیظ نہ کرے۔

طلاق اور عتاق کی قسم نہیں لی جائے گی

قال ولا يستحلف بالطلاق والعتاق لما روينا وقيل في زماننا اذا ألح الخصم ساع للقصي ان يحلف بدالك لقلة المبالاة باليمين بالله وكثرة الامتناع بسبب الحلف بالطلاق

ترجمہ اور طلاق اور عتاق کی قسم نہ لی جائے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے اور کہا گیا کہ ہمارے زمانے میں اگر مدعی علیہ نے زیادہ مبالغہ کیا تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی قسم دل سے کیونکہ اللہ کی قسم کی پرواہ کم ہے اور حلف بالطلاق سے زیادہ رکتے ہیں۔

تشریح مسئلہ مدعی علیہ سے طلاق یا عتاق کی قسم نہیں لی جائے گی یعنی مدعی علیہ یہ نہ کہے گا کہ اگر مدعی کا دعویٰ صحیح ہو تو میری بیوی پر طلاق یا میرا غلام آزاد اور دلیل وہ حدیث ہے جو شروع فصل میں گزر چکی ہے یعنی من کان حالفا فليحلف بالله او ليذر بعض مشرک نے کہا کہ اگر مدعی علیہ جھگڑا محسوس ہو تو قاضی اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے سکتا ہے کیونکہ اس میں اکثر لوگ فسق کی وجہ سے اللہ سے کم ڈرتے ہیں اور طلاق وغیرہ پڑ جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم کھانے سے رکب جاتے ہیں پس جب قاضی محسوس کرے کہ مدعی علیہ جھگڑا لویا ہے پاک آدمی ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے سکتا ہے یہ واضح رہے کہ یہ قسم اگرچہ مفید ہے۔ لیکن نص حدیث من کان حالفا فليحلف بالله او ليذر کے مخالف ہے۔

یہودی اور نصرانی سے قسم لینے کا طریقہ

قال ويستحلف اليهودي بالله الذي انزل التوراة على موسى عليه السلام والصرايى بالله الذي انزل الانجيل على عيسى عليه السلام لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن صوريا الا عور انشدك الله الذي انزل التوراة على موسى ان حكم الزنا في كتابكم هذا ولان اليهودي يعتقد نبوة موسى والصرايى نبوة عيسى عليه السلام فيعمل على كل واحد منهم ما يذكر المنزل على يده

ترجمہ یہودی سے قسم لی جڑے کہ اس اللہ کی قسم جس نے موسیٰ پر تورات اتاری ہے اور نصرانی سے اس اللہ کی قسم جس نے عیسیٰ پر انجیل اتاری ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ابن صوريا عور سے کہا میں تجھ کو اس اللہ کی قسم دل داتا ہوں جس نے موسیٰ پر تورات اتاری کہ زنا کا حکم تمہاری کتاب میں یہی ہے اور اس لئے کہ یہودی موسیٰ کی نبوت کا معتقد ہے اور نصرانی عیسیٰ کی نبوت کا اعتقاد رکھتا ہے پس قاضی ان میں سے ہر ایک پر اس کتاب کا ذکر کر کے تغلیظ کرے جو اسکے نبی پر اتاری ہے۔

تشریح شیخ ابوالحسن قدوری نے کہا کہ قاضی یہودی سے قسم اس طرح کھلائے باللہ الذي انزل التوراة على موسى اس خدا کی قسم جس نے موسیٰ پر تورات اتاری اور نصرانی سے اس طرح قسم کھلائے باللہ الذي انزل الانجيل على عيسى اس خدا کی قسم جس نے

مسیح پر انجیل اتاری ہے۔

دلیل یہ ہے کہ ایک بار آنحضرت ﷺ اس یہودی کے پاس سے گزرے جس کا منہ زنا کی سزا میں کالا کئے ہوئے تھے آپ نے یہودی کو باورداشت کیا کہ یہ تمہاری کتاب میں زنا کی یہی سزا ہے سب نے کہا۔ ہاں۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے یہودی کے ایک مامعہ عبد اللہ بن صوریہ کو بلایا اور کہا کہ تم کو اس خدائی قسم جس نے موسیٰ پر تورات اتاری ہے یا تمہاری کتاب میں حد زنا یہی ہے ابن صوریہ نے جانتی بلکہ ہماری کتاب میں حد زنا رحم ہے اور دیکھو محمد اگر آپ مجھ کو قسم نہ کھلاتے تو میں بھی آپ کو اس کی خبر نہ دیتا۔

ابن صوریہ نے کہا کہ واقعہ اصل یہ ہے کہ جب شرفاء اور غیہ شرفاء کے درمیان تقسیم کی کہ اگر کوئی شریف آدمی اس کا مرتکب ہوگا تو اس کا صف منہ کا سیاہ جائے گا اور کسی غیہ شریف نے یہ حرمت کی تو اس کو بوزے لگائے جائیں گے اور رحم کو ہم نے بالکل ترک کر دیا۔ نیکہ تورات میں رحم ہی کا حکم ہے آپ ﷺ نے پورا واقعہ سن کر اس زانی کو رحم کرنے کا حکم فرمایا اور معصومانہ اور عاشقانہ انداز میں یوں فرمایا اللہم ابی اول من احیا امرک اذا مات وہ ے اللہ میں پہلا آدمی ہوں جس نے تیرا حکم زندہ کیا حالانکہ یہود اس کو دفن کر چکے تھے۔ اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ یہود اور نصاریٰ سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ قسم لی جائے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ یہود حضرت موسیٰ کی نبوت پر اعتقاد رکھتے ہیں اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ کی نبوت پر اعتقاد رکھتے ہیں پس جھوٹی قسم سے پرہیز کرانے کے لئے قاضی ان میں سے ہر ایک اس کتاب کو ذکر کرے تغلیظ کرے گا جو کتاب ان کے نبی پر اتاری گئی ہے۔

مجوسی سے قسم لینے کا طریقہ

و یحلف المجوسی باللہ الذی خلق النار وھکذا ذکر محمد فی الاصل ویروی عن ابی حنیفۃ انه لا یتحلف احد الابلہ خالصا و ذکر الخصاص انه لا یتحلف غیر الیہودی والنصرانی الابلہ وھو احتیار بعض مشائخنا لان فی ذکر النار مع اسم اللہ تعالیٰ تعظیمھا وما یسفی ان تعظم بخلاف الکتابین لان کتب اللہ معظمۃ

ترجمہ اور مجوسی سے قسم لے کر اس اللہ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے ایسا ہی امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہے اور ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ قاضی کسی سے قسم نہیں لے گا مگر صرف اللہ کی اور خصاف نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے علاوہ سے سوائے اللہ کے قسم نہیں لے گا اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا پسند فرمودہ ہے کیونکہ اللہ کے نام کے ساتھ آگ کا ذکر کرنے میں آگ کی تعظیم ہے اور آگ کی تعظیم کرنا مناسب نہیں ہے برخلاف دونوں کتابوں کے کیونکہ اللہ کی تمام کتابیں معظم ہیں۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ قضی مجوسی (آتش پرست) سے ان الفاظ کے ساتھ قسم لے گا باللہ الذی خلق النار اس خدا کی قسم جس نے آگ کو پیدا کیا ہے ایسا ہی امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجوسی آگ کی حرمت اور عظمت کا اعتقاد رکھتا ہے پس وہ بھی جھوٹی قسم کھانے سے باز رہے گا اور قسم کا مقصود حاصل ہو جائیگا۔

حضرت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ قضی صرف اللہ کے نام کے ساتھ قسم لے گا مدعی مسلم ہو یا یہودی یا نصرانی یا مجوسی کیونکہ اللہ کے علاوہ کے نام کے ساتھ قسم کھانے کی اجازت دینے میں اللہ کے ساتھ اس کی تعظیم غیر اللہ کو شریک کرنا لازم آتا ہے جو کسی طرح مناسب

نہیں ہے۔

امام خصاص نے ذکر کیا کہ یہود اور نصاریٰ اللہ کے علاوہ اپنے مذہب کے مطابق دوسرے اوصاف ذکر کر سکتے ہیں لیکن ان کے علاوہ صرف اللہ کے نام کی قسم لی جائے گی اسی کو ہمارے بعض مشائخ نے پسند کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ کے نام کے ساتھ آگ کا ذریعہ یا تو آگ ہی بھی تعظیم ہوگی حالانکہ آگ کی تعظیم کسی طرح مناسب نہیں ہے اس کے برخلاف تورات و انجیل کہ اللہ کی ساری کتابیں معظم ہیں ہذا اللہ کے نام کے ساتھ ان کو ذکر کرنے میں اگر ان کی تعظیم ہوتی ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وہی سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے قسم لی جائے گی

والوثنی لا یحلف الا باللہ لان الکفرۃ باسمرہم یعتقدون اللہ تعالیٰ قال اللہ تعالیٰ ولئن سألتہم من خلق السموات والارض ليقولن اللہ

ترجمہ اور بت پرست کو سوائے اللہ کے نام کے کسی کی قسم نہیں دلائی جائے گی کیونکہ کفار سب کے سب اللہ کا اعتقاد رکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر تو ان بت پرستوں سے پوچھے کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تو وہ ضرور کہیں گے اللہ نے۔
تشریح..... واضح ہے۔

ان سے عبادت خانوں میں قسم نہ لی جائے گی

قال ولا یحلفون فی بیوت عبادتہم لان القاضی لا یحصرہا بل ہو ممنوع عن ذالک

ترجمہ اور ان سے ان کے عبادت خانوں میں قسم نہ لی جائے گی کیونکہ قاضی وہاں حاضر نہ ہوگا بلکہ قاضی کو وہاں جانے سے روکا گیا ہے۔
تشریح..... واضح ہے۔

مسلمان پر قسم میں زمان و مکان کی تغلیظ واجب نہیں

قال ولا یجب تغلیط الیمین علی المسلم بزمان ولا مکان لان المقصود تعظیم المقسم بہ وهو حاصل بدون ذالک وفی ایجاب ذالک حرج علی القاضی حیث یکلف حضورہا وهو مدفوع

ترجمہ اور مسلم پر قسم کی تغلیظ زمانہ اور مکان کے ساتھ واجب نہیں ہے کیونکہ مقصود اس کی تعظیم ہے جس کی قسم کھائی جاتی ہے اور وہ بغیر اس کے بھی حاصل ہے اور اس کو واجب کرنے میں قاضی پر حرج ہے کیونکہ اس کو وہاں حاضر ہونے کا مکلف کیا جائے گا حالانکہ حرج کو دور کیا گیا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ مسلمان کی قسم کو غلیظ کرنے کے لئے کسی تبرک زمان یا مکان کا ذکر کرنا واجب نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ کسی تبرک زمان یا مکان میں قسم لی جائے۔ کیونکہ قسم سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہے جس کے نام کی قسم کھائی جاتی ہے اور یہ تعظیم اس زمان اور مکان کو ذکر کئے بغیر بھی حاصل ہے نیز زمان یا مکان کو متعین کرنے میں قاضی کو حرج میں مبتلا کرنا لازم آتا ہے کیونکہ زمان

اور مکان کی تعیین کی صورت میں قاضی پر وہاں حاضر ہونا لازم آئے گا کہ اگر شریعت اہل سے حرج و دور کیا ہے تو یہ بات واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے یہاں چاہے قسم۔

کسی نے دوسرے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ اس نے میرا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا،

مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا اس سے کن الفاظ میں قسم لی جائے گی

قال ومن ادعی انہ ابتاع من ہذا عبده بالف وحده استحلف بالله ما بینکما بیع قائم فیہ ولا یستحلف بالله ما بعث لانه قد یباع العین ثم یقال فیہ ویستحلف فی الغضب بالله ما یستحق علیک ردہ ولا یحلف بالله ما غصبت لانه قد یغضب ثم یفسح بالہبة والبیع وفی النکاح بالله ما ینکح قائم فی الحال لانه قد یطرء علیہ الخلع وفی الدعوی الطلاق بالله ما ھی بائن مک الساعة بما ذکرک ولا یستحلف بالله ما طلقها لان النکاح قد یحدد بعد الابانة فیحلف علی الحاصل فی ہذہ الوجوہ لانه لو حلف علی السبب یتصرر المدعی علیہ وھذا قول ابی حنیفہ ومحمد اما علی قول ابی یوسف یحلف فی جمیع ذالک علی السبب الا اذا عرّض المدعی علیہ بما ذکرنا فحینئذ یحلف علی الحاصل وقیل یطرأ الی انکار المدعی علیہ ان انکر السبب یحلف علیہ وان انکر الحکم یحلف علی الحاصل فالحاصل هو الاصل عندھما اذا کان سببا یرتفع بزاف الا اذا کان فیہ ترک الطرف فی جانب المدعی فحینئذ یحلف علی السبب بالاجماع وذلک مثل ان تدعی مبتوتہ بفقہ العدة والزوح ممن لا یراھا او ادعی شفعة بالجوار والمشتري لا یراھا لانه لو حلف علی الحاصل یصدق فی یمیہ فی معتقذہ فیفوت الطرف فی حق المدعی وان کان سببا لا یرتفع برافع فالتحلیف علی السبب بالاجماع کالعہد المسلم اذا ادعی العتق علی مولاه بحلاف الامة والعہد الکافر لانه یتکرر الرق علیھا بالرد واللحاق وعلیہ بنقض العہد واللحاق ولا یکرر علی العہد المسلم

ترجمہ اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس نے اس سے اس کا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا ہے پس مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی کہ بخدا میرے اور اس کے درمیان غلام میں عقد بیع قائم نہیں ہے اور یہ قسم نہ لی جائے کہ بخدا میں نے فروخت نہیں کیا کیونکہ کبھی عین کو فروخت کیا جاتا ہے پھر اس میں اقالہ کر لیا جاتا ہے اور غصب میں قسم لی جائے گی کہ بخدا یہ شخص تجھ پر مقصد ب کی اپنی کا متفق نہیں ہے اور قاضی یوں قسم نہیں لے گا کہ میں نے غصب نہیں کیا ہے اس لئے کہ آدمی کبھی غصب کرتا ہے۔ پھر بہہ یا بیع کے ذریعہ منہج کر دیتا ہے اور نکاح میں بخدا تم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے کیونکہ کبھی نکاح پر ظلع طاری ہوتا ہے اور طلاق کے دعویٰ میں بخدا یہ عورت تجھ پر اس وقت بابتہ نہیں ہے۔ اس امر کی وجہ سے جس کا اس عورت نے ذکر کیا ہے اور قسم نہ لی جائے کہ بخدا اس نے اس کو طلاق نہیں دی ہے۔ کیونکہ کبھی بابتہ کرنے کے بعد نکاح کی تجدید کی جاتی ہے۔ پس ان تمام صورتوں میں حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔ اس لئے کہ اگر سبب پر قسم لی تو مدعی علیہ کو ضرر پہنچے گا۔ اور یہاں ماہر و ضیفہ اور امام محمد کا قول ہے اور بہر حال ابو یوسف کے قول پر ان تمام صورتوں میں سبب پر قسم لی جائے گی مگر جبکہ مدعی علیہ ان امور کے ساتھ تعریض کرے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ پس اس وقت حاصل مراد پر قسم لی جائے گی اور کہا گیا کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائے۔ اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو سبب پر قسم لی جائے اور اگر حکم کا انکار کیا تو

حاصل معنی پر قسم لی جائے۔ پس طرفین کے نزدیک اصل یہی ہے کہ حاصل معنی پر قسم لی جائے۔ بشرطیکہ سبب کی ضرورت نہ ہو۔ اگر نہ ہو۔ مگر جبکہ اس میں مدعی کی جانب میں ترک رعایت ہو تو اس وقت باجماع سبب پر قسم لی جائے۔ پس طرفین کے نزدیک اصل یہی ہے کہ حاصل معنی پر قسم لی جائے۔ بشرطیکہ سبب کی ضرورت نہ ہو۔ اگر نہ ہو۔ مگر جبکہ اس میں مدعی کی جانب میں ترک رعایت ہو۔ اس وقت باجماع سبب پر قسم لی جائے اور یہاں یہ ہے جہاں کہ ایک مصدقہ شدت کے غلطہ کا دعویٰ کرتی ہے اور شوہر ان لوگوں میں سے ہے جو اس کا اعتقاد نہیں رکھتے یا شفعہ جو اس کا دعویٰ کیا اور مشتمل اس کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے حاصل معنی پر قسم لی تو وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی یکمین میں سچا ہوگا۔ پس مدعی کے حق میں رعایت فوت ہو جائے گی۔ اور سبب یہاں ہو جائے گی۔

اس لئے کہ اس سے دور نہیں ہو سکتا ہے تو بالجماع سبب پر قسم لی جائے گی جیسے مسلمان غلام نے اپنے مولیٰ پر آزادی کا دعویٰ کیا یا بر خلاف باندی و غلام ہمارے یونکہ باندی پر مرد بوزار احراب میں مل جائے سے رقیق مکرر ہوتی ہے اور کاغذ غلام پر ممد و زور احراب میں مل جائے سے رقیق مکرر ہوتی ہے اور مسلمان غلام پر مکرر نہیں ہوتی ہے۔

تشریح صورت مسد یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے اس کا غلام ایک ہزار کے عوض خریدار نہ کر مدعی علیہ نے اس کا انکار کر دیا پس تو مدعی کے پاس اگر بینہ موجود نہ ہو تو مدعی علیہ (باع) سے اس طرح قسم لی جائے گی۔ خدا میرے پاس اور اس کے درمیان اس غلام میں بیع موجود نہیں ہے اور قسم یوں نہیں لی جائے گی کہ بخدا میں نے یہ غلام نہیں بیچا ہے یعنی حاصل مراد پر قسم لی جائے گی اور سبب پر قسم نہیں لی جائے گی۔

وہاں اس کی یہ ہے کہ کبھی کسی معین مال کو فروخت کر دیا جاتا ہے اور پھر اس میں اقرار کر لیا جاتا ہے اقرار کے بعد بیع اپنے حال پر ہوتی نہیں رہتی پس اگر مدعی علیہ سے سبب یعنی بیع پر قسم لی گئی تو اس سے مدعی علیہ و نقصان پہنچے گا لہذا اس سے ضرر و دور کرنے کے لئے حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔

اور اگر ایک آدمی نے دوسرے پر غصب کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعی علیہ سے ان الفاظ میں قسم لی جائے گی۔ بخدا یہ مدعی مجھ پر غصب کی واپسی کا تحقیق نہیں رکھتا ہے اور ان الفاظ میں قسم نہیں لی جائے گی کہ بخدا میں نے غصب نہیں کیا ہے یونکہ کبھی آدمی غصب کرتا ہے لیکن مالک غاصب کو عین غصب و بیہ رد کرتا ہے یا غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے یا بھی غاصب کو ان کے لئے غصب کی غصب کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس اگر مدعی علیہ (غاصب) سے یہ قسم لی گئی کہ میں نے غصب نہیں کیا تو اس صورت میں مدعی علیہ کا ضرر و گاہ لہذا اس سے ضرر و دور کرنے کے لئے اس قسم لی جائے کہ مدعی مجھ پر مال غصب کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے یونکہ اگر غصب موجود نہ ہو تو اس کو واپسی کا حق ضرور ہوگا۔

اور اگر کسی نے کسی عورت پر نکاح کیا اور عورت نے انکار کر دیا یا اس کا برعکس ہو اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ سے ان الفاظ میں قسم لی جائے گی کہ بخدا ہم دونوں کے درمیان فی الال نکاح قائم نہیں ہے اور یہ قسم نہ لے کہ بخدا میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا ہے یونکہ کبھی نکاح کے بعد خلع ہو جاتا ہے اور خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہتا پس یہ قسم لینے میں کہ بخدا میں نے نکاح نہیں کیا ہے مدعی علیہ کا ضرر و گاہ لہذا اس سے ضرر و دور کرنے کے لئے ان الفاظ میں قسم نہ لی جائے۔

اور اگر عورت نے مرد پر طلاق کا دعویٰ کیا اور مرد نے اس کا انکار کیا اور مدعی علیہ (شوہر) سے ان الفاظ میں قسم لی جائے گی کہ بخدا یہ عورت مجھ سے اس وقت اس وجہ سے باندہ نہیں ہے جس کا وہ دعویٰ کرتی ہے اور یہ قسم نہ لی جائے کہ بخدا میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے یونکہ باندہ کرنے کے بعد کبھی نکاح کی تجدید کر لی جاتی ہے۔ اب اگر اس سے یوں قسم لی گئی کہ بخدا میں نے اس کو

صداق نہیں دی ہے تو اس صورت میں مدعی علیہ و نہ پینچے ہوں اسے ضرر و دور کرنے کے لئے ان الفاظ میں قسم نہ لے بلکہ یہ کہے کہ بخدا یہ عورت مجھ سے اس وقت بائیں نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں حاصل معنی پر قسم لی جائے گی اور سبب (بیع، غصب، نکاح، صداق) پر قسم نہیں لی جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر سبب پر قسم لی گئی تو مدعی علیہ و نہ پینچے گا پس مدعی علیہ سے ضرر و دور کرنے کے لئے حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حاصل معنی پر قسم لینا۔ حضرات امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں سبب پر قسم لی جائے گی مگر مدعی علیہ مذکورہ چیزوں کے ساتھ تعریض کرے مثلاً یوں کہے بھی بیع ہو کر اقلہ ہو جاتا ہے تو ایسی حالت میں حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔

جن حضرات نے فرمایا کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو اس سے سبب پر قسم لی جائے گی اور اگر اس نے حکم کا انکار کیا تو حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ طرفین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ حاصل معنی پر قسم لی جائے بشرطیکہ سبب ایسا ہو تو کسی دور کرنے والے سے دور ہو سکتا ہے مثلاً بیع، اقلہ سے دور ہو جاتی ہے غصب، بیہ اور بیع سے فسخ ہو جاتا ہے نکاح خلع سے فسخ ہو جاتا ہے ورنہ حلق، تجدید نکاح کے بعد دور ہو جاتی ہے بہر حال اگر سبب ایسا ہو جو دور کرنے سے دور ہو جاتا ہو تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔ ہاں۔ اگر حاصل معنی پر قسم لینے میں مدعی کی رعایت نہ ہوتی ہو تو اس وقت بالا جماع سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً ایک عورت جس کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دی ہیں اپنے شوہر سے عدت کے نفقہ کا دعویٰ کرتی ہے ورنہ چونکہ شافعی المسلک ہے۔ اس لئے اس کے اعتقاد میں مطاقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ نہیں ہے یا ایک شخص نے جوار کی وجہ سے شفعہ کا دعویٰ کیا اور مشتمل شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے شفعہ جوار کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے تو اس صورت میں حاصل معنی پر نہیں بند سبب پر قسم لی جائے کیونکہ اگر اس نے حاصل معنی پر قسم لے لی اور یوں کہا بخدا مجھ پر اس کا نفقہ عدت نہیں ہے یا مجھ پر اس کے واسطے شفعہ جوار نہیں ہے تو وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچ ہوگا اور مدعی یعنی عورت اور مدعی شفعہ کے حق میں رعایت ترک ہو جائے گی۔ اور سبب ایسا ہو جو دور کرنے سے دور نہ ہوتا ہو تو بالا جماع سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً ایک مسلمان عمامہ نے اپنے مولیٰ پر حق کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے بال بالا جماع یہ قسم لی جائے گی کہ بخدا میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے کیونکہ آزادی یعنی سبب ایک چیز ہے جو کسی کے دور کرنے سے دور نہیں ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر باندی نے آزادی کا دعویٰ کیا یا کافر غلام نے آزادی کا دعویٰ کیا تو ان دونوں صورتوں میں مدعی علیہ سے حاصل معنی پر قسم لی جائے گی یعنی مدعی علیہ کہے گا بخدا یہ باندی یا یہ کافر غلام میری احال آزاد نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی آزاد ہونے کے بعد اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی گئی اور کافر غلام منتقل ہو کر دار الحرب میں چلا گیا تو ان پر رقیق دوبارہ طاری ہو جاتی ہے اور جب رقیق دوبارہ طاری ہو گئی تو ان کی آزادی ختم ہو گئی۔ گویا ان دونوں کا عتق دور ہو جاتا ہے اور جب سبب یعنی باندی اور کافر غلام کی آزادی دور ہو جاتی ہے تو ان دونوں کے مدعی علیہ سے حاصل معنی پر قسم لی جائے گی اور سبب پر قسم نہیں لی جائے گی اور رہا مسلمان غلام تو وہ اگر ایک آزاد ہو گیا تو اس کی آزادی دور نہیں ہوتی اور نہ اس پر رقیق مکرر ہوتی ہے لہذا مسلمان غلام اگر عتق کا دعویٰ کرے گا تو مدعی علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔

فوائد اس مسئلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ سبب کی دو صورتیں ہیں حاصل معنی پر قسم لینے سے مدعی و نہ رزہ یا نہیں کر دل ہے تو بھی سبب پر قسم لی جائے گی اور اگر ثانی ہے تو طرفین کے ذریعہ ایک حاصل معنی پر قسم لی جائے گی اور ابو یوسف سے ذریعہ سبب پر بشرطیکہ مدعی علیہ رفق سبب کے ساتھ تحریف نہ کرے۔

کسی کو میراث میں غلام ملا، دوسرے شخص نے دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس
بینہ نہیں تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی

قال ومن ورث عبدا وادعاه احر يستحلف على عدمه لانه لا علم له بما صنع المورث فلا يحلف على النكاح وان وهب له او اشتراه يحلف على النكاح لو حوذا المطلق للمعين اذا الشراء سبب لثبوت المالك وصفا وكذا الهبة قال ومن ادعى على الاحر مالا فاقتدى بيمينه او صالحه منها على عشرة دراهم فهو جائز وهو ماثور عن عثمان وليس له ان يستحلف على تلك اليمين اذا لاسه اسقط حقه

ترجمہ اگر کسی نے میراث میں ایک غلام پایا اور اس پر مدعی کا دعویٰ یا تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ وارث کو علم نہیں جو اس کے مورث نے کیا تو اس سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ اور اگر اس نے اس غلام کو بیہ میں یا بیاد اس کو خرید لیا تو اس سے قطعی قسم لی جائے گی کیونکہ قسم کی اجازت لینے والی چیز موجود ہے۔ نہ ثبات ثبوت ملک کا قطعی سبب ہے اور اس طرح بیہ۔ اور اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس نے اپنی قسم کا فائدہ یہاں سے لے لیا تو یہ سبب اس سے مدعی کے مال سے اور مدعی کو یہ اختیار نہ رہا کہ وہ مدعی علیہ سے یہ قسم لے کیونکہ مدعی نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا اور اس پر دوسرے شخص نے اپنی مدیت کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدعی علیہ یعنی وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی کہ بخدا میں نہیں جانتا کہ یہ غلام یا یہ چیز جو میراث قبضہ میں ہے۔ وہ اس مدعی کی ملک ہے یعنی مدعی علیہ سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ بخدا یہ غلام اس مدعی کی ملک نہیں کہ اس کے مورث سے اس غلام کو کہاں سے اور کیسے حاصل کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے قطعی قسم کیسے لی جا سکتی ہے۔ اور اگر کسی نے یہ غلام بیہ میں پایا اس کو خرید اور دوسرے آدمی نے اپنی مدیت کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں مدعی علیہ یعنی موہب ہے اور مشتہر سے قطعی قسم لی جائے گی کہ بخدا یہ غلام اس مدعی کی ملک نہیں ہے۔ کیونکہ مدعی علیہ کے پاس ایسی دلیل (بیہ شرع) موجود ہے کہ وہ شرعاً اپنی ملک کی قسم ہاں کہتا ہے۔ اور جب مدعی علیہ دلیل کی وجہ سے اپنی ملک نہ ہونے کی قسم ہی ہاں کہتا ہے اور وہ دلیل جیسا کہ ہم نے بیان کیا بیہ یا خرید ہے اس سے کہ شرعاً تو ملک ثابت ہونے کا شرعی سبب ہے اور اسی طرح بیہ بھی ثبوت ملک کا شرعی سبب ہے یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو وہ شرعاً خرید کی ہوئی چیز کا مالک ہو گیا اور اسی طرح جب اس کو بیہ میں ملے تو بھی وہ اس کا شرعاً مالک ہو گیا۔ اس کے برخلاف میراث کہ مدعی علیہ میراث میں ملتا تو قطعی معلوم ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ مورث کو یہ چیز کہاں سے اور کیسے ملی ہو سکتا ہے کہ مورث نے منصب کیا ہو۔ لہذا میراث کی صورت میں مدعی علیہ سے صرف اس کے علم پر قسم لی جائے گی اور قطعی قسم نہ لی جائے گی۔

اور اگر کسی شخص نے دوسرے مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہوا پس مدعی علیہ نے دس درہم اپنی قسم کا فدیہ مقرر کیا یا مدعی سے دس درہم پر صلح کر لی تو یہ فدیہ ٹھہرانا اور صلح کرنا جائز ہے اور فدیہ ٹھہرانا حضرت عثمانؓ سے منقول ہے۔ پس فدیہ لے کر یا صلح کر کے جب مدعی نے اپنا حق ساقط کر دیا تو اب اس کے بعد مدعی کو یہ قسمینے کا کبھی اختیار نہ ہوگا۔

جمیل احمد شاہ

باب التحالف

ترجمہ۔ یہ باب دونوں میں سے ہر ایک سے قسم لینے کے بیان میں ہے۔

تشریح۔ جب مصنف ایک قسم کے حکم سے فارغ ہوئے تو اب دوسری قسموں کا حکم شروع فرما رہے ہیں اور چونکہ دو جہاں ایک سے بعد ہوتے ہیں اس لئے وضع بھی دو کا حکم مقرر کر دیا گیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

متعاقبین کا بیع میں اختلاف ہوا ایک نے ثمن کا دعویٰ کیا اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا یا بائع نے بیع کی ایک مقدار کا دعویٰ کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا ایک نے گواہ قائم کر دیئے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا

قال واذا اختلف المتبايعان في البيع فادعى احدهما ثمنا وادعى البائع اكثر منه او اعترف البائع بقدر من المبيع وادعى المشتري اكثر منه واقام احدهما البينة قضى له بها لان في الجانب الاخر مجرد الدعوى والبينة اقوى منها وان اقام كل واحد منهما بينة كانت البينة المشتة للزيادة اولى لان البيات للاثبات ولا تعارض في الزيادة ولو كان الاختلاف في الثمن والمبيع جميعا فبينة البائع اولى في الثمن وبينة المشتري في المبيع نظرا الى زيادة الاثبات وان لم يكن لكل واحد منهما بينة قيل للمشتري اما ان ترضى بالثمن الذي ادعاه البائع والافسحنا البيع وقيل للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشتري من المبيع والافسحنا البيع لان المقصود قطع المسازعة وهذا جهة فيه لانه ربما لا يرضيان بالفسح فاذا علما به يتراضيان

ترجمہ۔ اگر بائع اور مشتری نے بیع میں اختلاف کیا پس ان دونوں میں سے ایک نے ثمن کا دعویٰ کیا اور بائع نے اس سے زائد کا دعویٰ کیا اور ان دونوں میں سے ایک نے بیع قائم کیا تو اس کے بینے کے مطابق اس کے لئے حکم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ دوسری جانب میں صرف دعویٰ ہے حالانکہ بیع اس سے قوی ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے بیع قائم کیا تو زیادتی کو ثابت کرنے والا بیع اولیٰ ہوگا۔ اس سے کہ گواہیں ثابت کرنے کے واسطے ہوتی ہیں۔ اور زیادتی میں کوئی تعارض بھی نہیں ہے۔

اور اگر اختلاف ثمن اور بیع دونوں میں ہو تو ثمن میں بائع کا بیع اولیٰ ہوگا اور بیع میں مشتری کا بیع اولیٰ ہوگا زیادتی اثبات کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بیع نہ ہو تو مشتری سے کہا جائے گا یا تو اس ثمن پر راضی ہو جائے جس کا بائع مدعی ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ اور بائع سے کہا جائے گا یا تو اس بیع کو سپرد کر دے جس کا مشتری مدعی ہے ورنہ تو ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ کیونکہ مقصود جھگڑے کو ختم کرنا ہے اور جھگڑا ختم کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے اس لئے کہ بس اوقات بائع اور مشتری فسخ پر راضی نہیں ہوتے ہیں پس جب وہ دونوں فسخ کو جان لیں گے تو باہم راضی ہو جائیں گے۔

تشریح۔ صورت مسند یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری نے مقدار ثمن یا مقدار بیع میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے دعویٰ کیا کہ ثمن ایک سو

در تم ہیں اور بائع نے دعویٰ کیا کہ ثمن دوسرا وہم ہیں یا مثلاً بائع نے دعویٰ کیا کہ بیع ایک من گندم ہے اور مشتری نے دعویٰ کیا کہ بیع دوسرا من گندم ہے پس دونوں میں سے ایک نے اپنے دعویٰ پر بیئہ پیش کیا اور دوسرا عاجز آ گیا تو جس نے بیئہ پیش کیا ہے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا کیونکہ دوسری جانب سے صرف دعویٰ ہے اور اس جانب میں دعویٰ پر بیئہ بھی موجود ہے اور صرف دعویٰ سے بیئہ اقویٰ ہے کیونکہ بیئہ قاضی پر حکم صادر کرنے کا لازم کرتا ہے اور محض دعویٰ لازم نہیں کرتا ہے بہر حال جب بیئہ اقویٰ ہے تو جس جانب میں بیئہ ہے اسی جانب میں حکم صادر کر دیا جائے گا۔

اور اگر دونوں نے بیئہ قائم کر دی تو جس کا بیئہ زیادتی محض ثابت کرے گا اس کے بیئہ پر حکم دیا جائے گا کیونکہ شریعت میں بینات و ثبوت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے لہذا جس کا بیئہ زیادہ ثابت ہوگا اسی کا بیئہ زیادہ مثبت ہوگا اور جو بیئہ زیادہ مثبت ہوگا اسی کو قبول کیا جائے گا اور جو بیئہ مثبت اقل ہوگا وہ مثبت للزیادۃ کے معارض بھی نہ ہوگا پس جب مثبت للزیادۃ معارضہ سے سالم ہے تو اسی کو قبول کیا جائے گا اور اگر ثمن اور بیع دونوں میں اختلاف ہو مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس باندی کو تیرے ہاتھ ایک سو دینار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری نے کہا کہ تو نے اس باندی اور اس غلام کو پچاس دینار کے عوض فروخت کیا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بیئہ پیش کر دیا تو ثمن و مقدار میں بائع کا بیئہ قبول ہوگا اور بیع و مقدار میں مشتری کا بیئہ قبول ہوگا پس مثلاً مذکورہ میں باندی اور غلام دونوں ایک سو دینار کے عوض مشتری کے لئے ہوں گے کیونکہ اس میں زیادتی اثبات کی طرف نظر ہے۔

اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بیئہ نہ ہو تو صاحب مشتری سے ہے گا کہ یا تو اس ثمن پر راضی ہو جائے جس کا بائع مدعی ہے ورنہ ہم عقد بیع کو فسخ کر دیں گے اور حاکم بائع سے ہے گا کہ یا تو اس بیع کو پس انداز کرے جس کا مشتری مدعی ہے ورنہ تو ہم عقد بیع کو فسخ کر دیں گے۔ کیونکہ مقصود جھگڑے کو ختم کرنا ہے اور یہ بھی جھگڑا ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ بالعموم عاقدین فسخ بیع پر راضی نہیں ہوتے پس جب حاکم کے آگاہ کر دینے سے ان کو فسخ کا علم ہوگا تو وہ دونوں باہمی رضا مندی کی کوشش کریں گے اور دونوں کے باہم رضا مند ہونے سے بھی چونکہ جھگڑا ختم ہو جاتا ہے اس لئے قاضی یہ طریقہ اختیار کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔

بائع اور مشتری دونوں رضا مند نہ ہوئے تو قبل القبض پر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی

فان لم يتراضيا استحلف الحاكم كل واحد منهما على دعوى الآخر وهذا التحالف قبل القبض على وفاق الميزان لان الناع يدعى زيادة الثمن والمشتري يكرها والمشتري يدعى وجوب تسليم المبيع بما نقد والناع يكره فكل واحد منهما مكر فيحلف فاما بعد القبض فمخالف للميزان لان المشتري لا يدعى شيئا لان المبيع سالم له ففي دعوى الناع في زيادة الثمن والمشتري يكرها فيكتفى بحلفه لكننا عرفناه بالصحة وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعيها تحالفا وترادا

ترجمہ پھر اگر بائع اور مشتری دونوں راضی نہ ہوں تو حاکم ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم کا حکم قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے اس لئے کہ عوض میں بیع سپرد کرنے کے واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہے پس ان میں سے ہر ایک منکر ہے لہذا ہر ایک سے قسم لی جائے گی اور ہر قبضہ کے بعد تو وہ مخالف قیاس ہے اس لئے کہ مشتری تو پھر دعویٰ نہیں کرتا ہے کیونکہ

بیع اس کے لئے سالم ہے پس بائع کا دعویٰ ثمن کی زیادتی میں باقی رہا اور مشتری اس کا منکر ہے لہذا مشتری کی قسم پر اکتفاء کیا جائے گا۔ لیکن ہم نے اس کو نص سے جانا ہے اور وہ حضور ﷺ کا قول ہے جب دونوں بیع کرنے والے اختلاف کریں اور مال بیع بعینہ قائم ہو تو دونوں باہم قسم کھائیں اور بیع پھیر لیں۔

تشریح مسئلہ یہ ہے اگر بائع اور مشتری دونوں نے اختلاف کیا اور دونوں باہم رضا مند بھی نہیں ہوئے تو حکم دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ کے خلاف قسم لے گا اگر دونوں قسم کھا گئے تو بیع فسخ کر دی جائے گی خواہ مشتری نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ باہمی قسم کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے اور قبضہ کے بعد قیاس کے خلاف ہے۔ قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق اس لئے ہے کہ بائع ثمن زیادہ ہونے کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری اس ثمن کے عوض جو اس نے ادا کر دیا ہے تسلیم بیع کے وجوب کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے حاصل یہ کہ دونوں میں سے ہر ایک منکر ہے اور حدیث مشہور والیمین علی من انکر کی وجہ سے منکر پر قسم عائد ہوتی ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے قسم لی جائے گی پس اگر دونوں قسم کھا گئے یا دونوں نے قسم سے انکار کر دیا تو بیع فسخ کر دی جائے گی اور اگر ایک نے انکار کیا اور ایک قسم کھا گیا تو انکار کرنے والے کے خلاف دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور مشتری کے قبضہ کے بعد دونوں سے قسم بین قیاس کے خلاف اس لئے ہے کہ جب بیع مشتری کے قبضہ میں صحیح سدا مت آگئی تو وہ کسی چیز کا مدعی نہیں ہوگا بلکہ صرف بائع ثمن زیادہ ہونے کا مدعی ہوگا اور مشتری اس کا منکر ہوگا حاصل یہ کہ قبضہ کے بعد صرف مشتری منکر ہے اور قسم منکر سے لی جاتی ہے لہذا قبضہ کے بعد صرف مشتری سے قسم لی جانی چاہیے لیکن چونکہ دونوں سے قسم لینا نص حدیث سے ثابت ہے اس لئے قبضہ کے بعد بھی دونوں سے قسم لی جائے گی اور نص حدیث یہ ہے جب بائع اور مشتری اختلاف کریں اور مال بیع موجود ہو تو دونوں قسم کھائیں اور بیع کو رد کر دیں۔

کس کی قسم سے آغاز کیا جائے گا... اقوال فقہاء

قال ویتدی بیمین المشری وهذا قول محمد وابی یوسف اخر وروایۃ عن ابی حنیفۃ وهو الصحیح لان المشتري اشدھما انکارا لانه یطالب اولاً بالثمن او لانه یتعجل فائدۃ النکول وهو الزام الثمن ولو بدأ بیمن البائع تتأخر المطالبۃ بتسليم المبیع الی زمان استيفائه الثمن وكان ابو یوسف یقول اولاً یبدأ بیمین البائع لقوله علیہ السلام اذ اختلف المتبايعان فالقول ما قاله الناع خصه بالذکر و اقل فائدته التقديم

ترجمہ اور قاضی مشتری کی قسم سے شروع کرے اور یہ امام محمد کا قول اور امام ابو یوسف کا آخری قول ہے اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے اور یہی صحیح ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں مشتری کا انکار کرنا زیادہ سخت ہے اس لئے کہ اسی سے ثمن کا مطالبہ اولاً کیا جاتا ہے یا اس لئے کہ انکار کا فائدہ یعنی ثمن لازم کرنا جلد ظاہر ہوتا ہے اور اگر قاضی نے بائع کی قسم سے آغاز کیا تو بیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس کے ثمن وصول کرنے کے زمانہ تک مؤخر ہوگا اور امام ابو یوسف پہلے فرماتے تھے کہ بائع کی قسم سے شروع کرے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بائع اور مشتری اختلاف کریں تو بات وہی ہے جو بائع نے کہی ہے پس آپ نے بائع کو خاص کر ذکر فرمایا اور تخصیص کا کثر فائدہ یہ ہے کہ بائع کو مقدم کیا جائے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ جس صورت میں بائع و مشتری دونوں سے قسم لی جاتی ہے اس صورت میں قاضی مشتری کی قسم سے ابتداء کرے یعنی پہلے مشتری سے قسم لے اور پھر بائع سے قسم لے یہ امام محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ مشتری کا انکار سخت ہے۔ اور سخت اس لئے ہے کہ جب مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وہ دو چیزوں کا انکار کرتا ہے ایک اصل وجوب ثمن کا۔ دوم وجوب ادا کا۔ اور جب ایسا ہے تو اس کا انکار سخت ہوا اور اس سے کہ اوامشتی سے ثمن ہی کا مطالبہ ہوتا ہے اور جب پہلے مشتری سے ثمن کا مطالبہ ہوتا ہے تو اس کا انکار بھی پہلے ہوگا۔ اور انکار پہلے ہونا یہ بھی اس کے سخت ہونے کی دلیل ہے اور اس لئے بھی کہ مشتری کے انکار قسم کا فائدہ فوراً ظاہر ہوتا ہے کیونکہ جب مشتری قسم سے انکار کرے گا تو اس پر فوراً ثمن لازم کیا جائے گا اور قسم کا فائدہ فوراً ہی کے لئے شروع ہوتی ہے بے فائدہ شروع نہیں ہوتی ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر قاضی پہلے بائع سے قسم لیتا اور پھر انکار کر دیتا تو اس کے انکار کی وجہ سے بیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس وقت تک مؤخر ہو جاتا جب تک کہ وہ ثمن وصول کرتا۔ یعنی بائع کے انکار قسم کا فائدہ فوراً مرتب نہیں ہوتا یعنی بالفعل اس کو یہ حکم نہیں دیا جاسکتا ہے کہ مشتری کے دعویٰ کے موافق بیع سپرد کرے کیونکہ اس کو پہلے ثمن وصول کرنے کا حق ہے ہذا پہلے مشتری ہی سے قسم لی جائے گی۔

امام ابو یوسف پہلے یہ فرماتے تھے کہ قاضی پہلے بائع سے قسم لے اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے تھے کہ جب بائع اور مشتری نے اختلاف کیا تو بائع ہی کا قول معتبر ہوگا۔ پس آنحضرت ﷺ نے بائع کو خاص کر فرمایا اور اس تخصیص کا امر از کم فائدہ یہ ہے کہ بائع کو مقدم کیا جائے۔ لہذا ثابت ہوا کہ قسم میں بائع کو مقدم کیا جائے گا۔ لیکن مشتری سے پہلے قسم لینے میں وہ فائدہ کچھ جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ہذا اس فائدہ کے پیش نظر پہلے مشتری سے قسم لی جائے گی۔

عین کی عین کے بدلے یا ثمن کی ثمن کے بدلے بیع کی توقاضی جس سے

بھی پہلے قسم لے اسے اختیار ہے، قسم لینے کا طریقہ

وان كان بيع عيس بعين او ثمن بثمان بدأ القاضى بيمين ايهما شاء لاستوثقهما وصفة اليمين ان يحلف البائع بالله ما باعه بالف ويحلف المشتري بالله ما اشتراه بالفين قال في الزيادات يحلف بالله ما باعه بالف ولقد باعه بالفين ويحلف المشتري بالله ما اشتراه بالفين ولقد اشتراه بالف بضم الاثبات الى النفسى تاكيذا والاصح الاقتصار على الهى لان الايسار على ذلك وضعت دل عليه حديث القسامة بالله ما قتلتم ولا علمتم له قاتلا

ترجمہ اور اگر مال عین کی بیع مال عین کے عوض ہوئی ہو یا ثمن کی بیع ثمن کے عوض ہوئی ہو تو قاضی جس کی قسم سے چاہے ابتداء کرے کیونکہ دونوں برابر ہیں اور قسم کی صفت یہ ہے کہ بائع سے قسم لے بخدا میں نے یہ مال اس کے ساتھ ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے اور مشتری سے قسم لے بخدا میں نے یہ مال اس کے عوض نہیں خریدا ہے اور امام محمد نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اس طرح قسم لے بخدا میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ دو ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری یوں قسم لے کہ بخدا میں نے یہ مال دو

ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے بلکہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے (یعنی) اثبات کو نفی کے ساتھ بطور تاکید کے ملائے۔ اور اصح نفی پر اکتفاء کرتا ہے۔ کیونکہ قسمیں اسی پر وضع کی گئی ہیں۔ چنانچہ حدیث قسامت اس پر دلالت کرتی ہے کہ (ان لوگوں سے یوں قسم لی جائے) بخدا نہ تم نے قتل کیا اور نہ تم اس کا کوئی قاتل جانتے ہو۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے کہا کہ اگر بیع مقایضہ ہو یا بیع صرف ہو تو قاضی کو اختیار ہوگا۔ عاقدین میں سے جس سے چاہے پہلے قسم لے۔ کیونکہ انکار دعویٰ اور انکار قسم کے فائدہ میں دونوں برابر ہیں اور مبسوط کے بیان کے مطابق قسم دلانے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں سے نفی پر قسم دلائی جائے مثلاً بائع یوں کہے بخدا میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے اور مشتری سے یوں قسم لے بخدا میں نے یہ مال دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے۔

اور زیادات کے بیان کے مطابق بطور تاکید اثبات و نفی دونوں پر قسم لی جائے گی مثلاً بائع یوں کہے گا بخدا میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ دو ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری یوں کہے گا بخدا میں نے یہ مال دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے بلکہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے۔ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ صرف نفی پر قسم لی جائے اور اثبات پر قسم نہ لی جائے جیسا کہ مبسوط میں ہے کیونکہ قسموں کی وضع اسی طور پر ہے جیسا کہ حدیث قسامت اس پر دلالت کرتی ہے حدیث قسامت کا حاصل یہ ہے اگر کوئی شخص محلہ میں مراہوا پایا گیا اور قتل کا علم نہ ہو تو اولیاء مقتول محلہ کے پچاس آدمی منتخب کر کے ان سے قسم لے سکتے ہیں اور قسم میں ہر شخص یہ کہے گا۔ بخدا نہ میں نے اس کو قتل کیا اور نہ میں اس کے قاتل کو جانتا ہوں یعنی حدیث قسامت میں صرف نفی پر قسم لی گئی ہے اور اثبات پر قسم نہیں لی گئی اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی وضع نفی کے لئے ہے اور اثبات کے لئے نہیں ہے۔

دونوں نے قسم اٹھائی تو قاضی بیع کو فسخ کر دے

قال فان حلفا فسخ القاضی البیع بینہما ولہذا یدل علی انه لا ینفسخ بنفس التحالف لانه لم یشت ما ادعاه کل واحد منہما فیبقی بیع مجهول فیفسخه القاضی قطعاً للمنازعة او یقال اذا لم یثبت البدل یبقی بیعاً بلا بدل وهو فاسد ولا بد من الفسخ فی البیع الفاسد. قال وان نکل احدهما عن الیمین لزمہ دعوٰی الآخر لانه جعل باذلاً فلم یبق دعواه معارضاً لدعوی الآخر فلزم القول بشوۃ

ترجمہ پس اگر دونوں نے قسم کھائی تو قاضی دونوں کے درمیان بیع فسخ کر دے گا اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نفس تحالف سے بیع فسخ نہ ہوگی اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے جو دعویٰ کیا تھا وہ ثابت نہیں ہوا لہذا بیع مجهول باقی رہی پس قاضی جھگڑا ختم کرنے کے لئے اس کو فسخ کر دے گا یا کہا جائے گا کہ جب بدل ثابت نہیں ہوا تو بیع بجا بدل باقی رہی اور وہ فاسد ہے اور بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے قسم سے انکار کیا تو دوسرے کا دعویٰ اس پر لازم ہو جائے گا اس لئے کہ منکر کو باذل قرار دیا گیا۔ پس اس کا دعویٰ دوسرے کے دعویٰ کے معارض نہ رہا۔ لہذا اس کے ثبوت کا قائل ہونا لازم آیا۔

تشریح صاحب قدوریؒ کہتے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری دونوں نے قسم کھائی تو قاضی دونوں کے درمیان عقد بیع فسخ کر دے گا متن کے اس حکم سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محض دونوں کے قسم کھانے سے بیع فسخ نہ ہوگی جب تک کہ قاضی فسخ نہ کرے کیونکہ دونوں

میں سے ہر ایک نے جو دعویٰ کیا تھا دونوں کے قسم کھانے کی وجہ سے وہ ثابت نہیں ہوا لہذا بیع ثمن مجہول یا بیع مجہول یا دونوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے مجہول ہو گئی۔ اور جب بیع مجہول ہو گئی تو دونوں کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کے لئے قاضی اس بیع کو فسخ کر دیگا۔ یا یوں کہا جائے کہ عاقدین کے اقوال میں تعرض کی وجہ سے بدل ثابت نہیں ہوا اور بیع بلا بدل رہی اور بلا بدل بیع فاسد ہوتی ہے لہذا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد کا فسخ کرنا ضروری ہے مگر چونکہ ان دونوں نے اس کو فسخ نہیں کیا ہے اس لئے قاضی ان دونوں کے قائم مقام ہو کر اس بیع کو فسخ کر دیگا۔

اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے قسم سے انکار کر دیا تو منکر پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائیگا کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق منکر باذل (دلیری کے ساتھ اپنا حق دینے کے لئے آمادہ) ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا دعویٰ دوسرے کے دعویٰ کے معارض نہ رہا اور جب اس کا دعویٰ دوسرے کے دعویٰ کے معارض نہیں رہا تو گویا منکر دوسرے کے دعویٰ کے ثبوت کا قائل ہو گیا اور جب دوسرے کے دعویٰ کے ثبوت کا منکر قائل ہو گیا تو منکر پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا۔

دونوں نے اجل میں یا شرط خیار میں یا بعض ثمن کے وصول کرنے میں اختلاف کیا تو تحالف نہیں ہوگا

قال وان اختلفا فی الاجل او فی شرط الخيار او فی استيفاء بعض الثمن فلا تحالف بينهما لان هذا اختلاف فی غیر المعقود علیہ والمعقود بہ فاشبه الاختلاف فی الحط والابراء ولهذا لان ما بعد اتمامه لا يحتل ما بہ قوام العقد بحال اختلاف فی وصف الثمن او جنسه حیث یکون بمزلة الاختلاف فی القدر فی حریان التحالف لان ذالک یرجع الی نفس الثمن فان الثمن دین وهو یعرف بالوصف ولا کذا لک الاجل لانه لیس بوصف الاتری ان الثمن موجود بعد مضیه قال والقول قول من ینکر الخيار والاجل مع یمینه لانهما یشتان بعارض الشرط والقول لمنکر العوارض

ترجمہ اور اگر بائع اور مشتری نے میعاد یا خیار شرط میں یا کچھ ثمن وصول کرنے میں اختلاف کیا تو ان کے درمیان باہمی قسم نہیں ہے اس لئے کہ یہ اختلاف معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ میں ہے پس یہ ثمن گھٹانے اور معاف کرنے میں اختلاف کے مشابہ ہو گیا۔ اور یہ اس لئے کہ مذکورہ چیزوں کے معدوم ہونے سے وہ چیز مختل نہیں ہوتی جس کے ساتھ عقد کا قوام ہوتا ہے۔ برخلاف وصف ثمن یا جنس ثمن میں اختلاف کے چنانچہ وہ تحالف جاری ہونے میں مقدار میں اختلاف کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ یہ نفس ثمن کی طرف راجع ہوگا کیونکہ ثمن دین ہے اور وہ وصف سے پہچانا جاتا ہے، اور میعاد وصف نہیں ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ثمن، میعاد گزرنے کے بعد بھی موجود رہتا ہے اور قسم کے ساتھ اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو خیار اور میعاد کا منکر ہو کیونکہ یہ دونوں چیزیں شرط تعرض کی وجہ سے ثابت ہوتی ہیں اور قول منکر عوارض ہی کا معتبر ہوتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری نے میعاد میں اختلاف کیا یعنی اصل میعاد میں اختلاف کیا یا معیاد کی مقدار میں اختلاف کیا یا شرط خیار میں اختلاف کیا یعنی شرط خیار ہے یا نہیں یا ثمن میں سے کچھ وصول پانے میں اختلاف کیا یا کل ثمن کو وصول پانے میں اختلاف کیا ہے تو ان تمام مسائل میں ہمارے نزدیک دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی اسی کے قائل امام احمد ہیں اور امام زفر، امام

ما مک اور امام شافعی نے کہا کہ ان مسائل میں دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اسی طرح اگر اصل بیع میں اختلاف آیا تو باجماع دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ میعاد کے منکر، شرط خیار کے منکر، ثمن وصول کرنے کے منکر اور عقد کے منکر سے قسم لی جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اختلاف نہ ہو تو معقود علیہ (بیع) میں اختلاف ہے اور نہ معقود بہ (ثمن) میں ہے بلکہ ان دونوں کے علاوہ اختلاف ہے اور ان دونوں کے علاوہ اختلاف تحالف (یا بھی قسم) کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ تحالف نص حدیث اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعيها تحالفا وترادا سے معلوم ہوا ہے اس طور پر کہ وجوب تحالف اختلاف متبايعين پر معلق کیا گیا ہے جس سے بیع ثابت ہوتی ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ بیع بیع اور ثمن سے ثابت ہوتی ہے میعاد، خیار شرط اور ثمن وصول کرنے سے ثابت نہیں ہوتی گویا حدیث میں یوں کہا گیا جب ماعدین بیع یا ثمن میں اختلاف کریں تو دونوں یا بھی قسم لیں۔ بہر حال حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تحالف بیع یا ثمن میں اختلاف کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور میعاد شرط خیار اور ثمن کا وصول کرنا نہ بیع کے معنی میں ہے اور نہ ثمن کے لہذا مذکورہ چیزوں کو وجوب تحالف میں بیع یا ثمن کیساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا۔ پس مذکورہ چیزوں میں اختلاف ایسا ہو گیا جیسا کہ ثمن کم کرنے اور معاف کرنے میں ہوتا ہے اور ثمن کم کرنے اور معاف کرنے میں اختلاف سے بالاتفاق تحالف واجب نہیں ہوتا ہے لہذا مذکورہ چیزوں میں اختلاف سے بھی تحالف واجب نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مذکورہ چیزوں میں اختلاف، معقود علیہ اور معقود بہ کے غیر میں اختلاف اس لئے ہے کہ مذکورہ چیزوں کے نہ ہونے سے اس چیز میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے جس سے عقد بیع کا قوام ہوتا ہے یعنی اگر میعاد شرط خیار اور ثمن کا وصول کرنا کچھ نہ ہو تو عقد بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اور معقود علیہ اور معقود بہ کے نہ ہونے سے عقد بیع میں خلل واقع ہوتا ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ چیزیں معقود بہ کے درجہ میں نہیں ہیں۔

اس کے برخلاف اگر ثمن کے وصف یعنی کھرا کھونا ہونے میں اختلاف کیا یا ثمن کی جنس یعنی دراہم اور دنانیر ہونے میں اختلاف کیا تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ثمن کی مقدار میں اختلاف کیا ہو اور ثمن کی مقدار میں اختلاف تحالف کو واجب کرتا ہے لہذا ثمن کے وصف اور جنس میں اختلاف نفس ثمن میں بھی تحالف کو واجب کرے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وصف اور جنس میں اختلاف درحقیقت اصل ثمن میں اختلاف ہے کیونکہ ثمن تو مال دین ہوتا ہے اس کی شناخت بذریعہ وصف ہوتی ہے کہ کھرا ہے یا کھونا ہے پس جب وصف یعنی معرف میں اختلاف ہوگا تو معرف یعنی ثمن میں بھی اختلاف ہوگا۔ اور میعاد کا حال ایسا نہیں ہے یعنی میعاد میں اختلاف مقدار ثمن میں اختلاف کے مانند نہیں ہے کیونکہ میعاد وصف نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے میعاد گزر جانے کے بعد بھی ثمن موجود رہتا ہے پس میعاد اگر اس کا وصف ہوتی تو معیام کے گزر جانے سے ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا۔

اب رہی یہ بات کہ جب مذکورہ چیزوں میں تحالف نہیں ہے تو کس کا قول معتبر ہوگا سوائے بارے میں صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو عاقد خیار اور میعاد کا منکر ہوگا اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں عارض شرط کی وجہ سے پائی جاتی ہیں یعنی جب میعاد یا خیار کی شرط لگائی جائے گی تب یہ دونوں چیزیں پائی جائیں گی ورنہ نہیں اور منکر عوارض کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہذا مذکورہ چیزوں کے منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

بیع ہلاک ہوگئی پھر اختلاف ہوا تو دونوں سے قسم لی جائے گی یا نہیں، اقوال فقہاء

قال فان هلك المبيع ثم اختلفا لم يتحالفا عند ابي حنيفة وابي يوسف والقول قول المشتري وقال محمد يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وهو قول الشافعي وعلى هذا اذا خرج المبيع عن ملكه او صار بحال لا يقدر على رده بعيب لهما ان كل واحد منهما يدعى غير العقد الذي يدعيه صاحبه والاخر ينكره وانه يفيد دفع زيادة الثمن يتحالفان كما اذا اختلفا في حس الثمن بعد هلاك السلعة ولا يبي حنيفة وابي يوسف ان التحالف بعد القبض على خلاف القياس لما انه سلم للمشتري ما يدعيه وقد ورد الشرع به في حال قيام السلعة والتحالف فيه يفضي الى الفسخ ولا كذلك بعد هلاكها لارتفاع العقد فلم يكن في معناه ولا به لا يبالى بالاختلاف في السبب بعد حصول المقصود وانما يراعى من الفائدة ما يوجب العقد وفائدة دفع زيادة الثمن ليست من موجباته وهذا اذا كان الثمن ديناً فان كان عيماً يتحالفان لان المبيع في احد الجانبين قائم فيوفر فائدة الفسخ ثم يرد مثل الهالك ان كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل

ترجمہ پس اگر بیع ہلاک ہوگئی پھر بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں قسم نہ کھائیں گے اور قول مشتری کا معتبر ہوگا اور امام محمد نے کہا دونوں قسم کھائیں گے اور ہلاک شدہ کی قیمت پر بیع فسخ کر دی جائے گی اور یہی قول امام شافعی کا ہے اور اسی اختلاف پر جبکہ بیع مشتری کی ملک سے نکل گئی ہو یا ایسی ہوگئی کہ عیب کی وجہ سے اس کو واپس کرنے پر قادر نہ ہو امام محمد اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس عقد کے عدوہ کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دعویٰ اس کا ساتھی کرتا ہے اور دوسرا اس کا منکر ہے اور یہ ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ دیتا ہے پس دونوں قسم کھائیں جیسا کہ جب دونوں نے سامان کے ہلاک ہونے کے بعد ثمن کی جنس میں اختلاف کیا ہو اور ابو حنیفہ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کے بعد بائع ہی قسم خلاف قیاس ہے کیونکہ بائع نے مشتری کو وہ مال سپرد کر دیا ہے جس کا وہ مدعی ہے لیکن شریعت اس پر سامان کے قائم ہونے کی صورت میں وارد ہوئی ہے اور تحالف اس میں مفصی الی الفسخ ہے اور اس کے ہلاک ہونے کے بعد ایسا نہیں ہے کیونکہ عقد مرتفع ہے پس وہ اس کے معنی میں نہیں ہوا اور اس سے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب اختلاف کی پرواہ نہیں کی جاتی ہے اور فائدہ وہی ملحوظ ہوگا جس کو عقد واجب کرتا ہے اور ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ عقد کے موجبات میں سے نہیں ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ثمن دین ہو پس اگر ثمن عین ہو تو دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ احد الجانبین میں بیع موجود ہے لہذا فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا پھر تلف شدہ کے مثل پھیر دی جائے گی اگر اس کا مثل ہو یا اس کی قیمت اگر اس کا مثل نہ ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد بیع ہلاک ہوگئی پھر بائع اور مشتری نے ثمن کی مقدار میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ مقدار ثمن کے سلسلہ میں مشتری کا قول مع ایسین معتبر ہوگا اور امام محمد اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں سے قسم لی جائے گی چنانچہ اگر دونوں قسم کھا گئے تو بیع فسخ کر دی جائے گی اور مشتری پر تلف شدہ بیع کی قیمت دینا واجب کر دیا جائیگا یہی اختلاف اس وقت ہے جبکہ بیع مشتری کی ملک سے نکل گئی ہو یا عیب کی وجہ سے مشتری بیع واپس کرنے پر قادر نہ رہا ہو۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک اس عقد کے علاوہ کا دعویٰ کرتا ہے جس کا اس کا ساتھی مدعی ہے اور دوسرا اس کا منکر ہے مثلاً بائع دو ہزار کے عوض بیع کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری ایک ہزار کے عوض بیع کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ بیع بالف - بیع بالفین کا غیر ہے یہی وجہ ہے کہ بیع کے دو گواہ اگر مقدار ثمن میں اختلاف کریں تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے کیونکہ ہر ایک کی گواہی متحدہ بیع پر ہے اور کسی بیع پر انصاف شہادت پورا نہیں ہوا ہے لہذا کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور رہا یہ سوال کہ بیع ہلاک ہونے کے بعد امام محمدؒ کے قول پر تحالف کا فائدہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحالف کا فائدہ یہ ہے کہ اگر مشتری قسم سے انکار کر دے تو مشتری پر ثمن کی وہ زیادتی واجب ہوگی جس کا بائع مدعی ہے اور اگر بائع نے قسم سے انکار کر دیا تو مشتری سے ثمن کی وہ زیادتی دور ہو جائے گی جس کا بائع مدعی ہے بہر حال جب تحالف کا فائدہ موجود ہے تو دونوں سے قسم لی جائیگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ سامان بیع کے ہلاک ہونے کے بعد ثمن کی جنس میں اختلاف کیا ہو مثلاً ایک نے دعویٰ کیا عقد بالدرابم کا اور دوسرے نے عقد بالذنا نیر کا دعویٰ کیا پس اس صورت میں مشتری پر قیمت کا واپس کرنا لازم ہوتا ہے اسی طرح متن کے مسئلہ میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور بیع کو فتح کر دیا جائے گا اور مشتری پر تلف شدہ بیع کی قیمت واجب کی جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کے قبضہ بیع کے بعد تحالف خلاف قیاس ہے کیونکہ بائع نے مشتری کو وہ مال سپرد کر دیا ہے جس کا مشتری مدعی ہے اور شریعت میں تحالف اس مال میں وارد ہوا ہے جبکہ سامان بیع موجود ہو جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

اذا اختلف المتبايعان والسلب فائمه بعينها فالحالف وتردا

پس جب قبضہ بیع کے بعد سامان بیع موجود ہونے کی صورت میں تحالف کا درود خلاف قیاس ہے تو یہ سامان بیع ہلاک ہونے کی صورت کی طرف متعدی نہ ہوگا یعنی سامان بیع ہلاک ہونے کی صورت میں تحالف واجب نہ ہوگا لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ سامان بیع کے ہلاک ہونے کی حالت کو سامان بیع کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ ملحق کر دیا جائے اور ہلاک ہونے کی حالت کو موجود ہونے کی حالت پر قیاس کر لیا جائے تو والتحالف فيه يفضي الخ سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ سامان بیع موجود ہونے کی حالت میں تحالف مفضی الی الفسخ ہوتا ہے اور بائع کا مال لعینہ بائع کی طرف عود کر آنے سے ہر ایک ضرر بھی دور ہو جاتا ہے اور سامان بیع کے ہلاک ہونے کے بعد چونکہ عقد بیع مرتفع ہو گیا اس لئے سامان بیع کے ہلاک ہونے کے بعد تحالف ایب نہیں رہا یعنی مفضی الی الفسخ نہیں رہا۔

پس سامان بیع کے ہلاک ہونے کی حالت، اس کے موجود ہونے کی حالت کے ہم معنی نہیں ہے تو الحاق اور قیاس بھی باطل ہو گیا۔ اور تشخیص کی دوسری دلیل امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے یعنی مقصود بیع بیع کا مشتری کے لئے سلامت ہو جانا ہے پس جب بائع بیع کو مشتری کے سپرد کر چکا ہے اور وہ مشتری کی ملک میں ہلاک ہو گئی تو مقصود حاصل ہو گیا اور جب مقصود حاصل ہو گیا تو سبب (عقد بیع) کا ذکر لغو ہو گیا اور بائع اور مشتری کا اختلاف ایک ہزار دو ہزار میں ہو گیا بغیر سبب کے یعنی مشتری ایک ہزار کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور بائع دو ہزار کا مدعی ہے اور مشتری اس کا

منکر ہے پس مشتری جو ایک ہزار زائد کا منکر ہے اسی پر قسم واجب ہوگی اور قسم حائے کی صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

و اما يراعى من الفائدة ما يوجب العقد الخ سے امام محمد اور امام شافعی کے قول وانہ يفيد رفع زيادة الثمن کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فائدہ وہی معتبر ہے جو موجبات عقد میں سے ہو اور ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ موجبات عقد میں سے نہیں ہے بلکہ یہ فائدہ بائع کے قسم سے انکار کرنے کے موجبات میں سے ہے اور چونکہ قسم، موجبات عقد میں سے نہیں ہے۔ لہذا بائع کا انکار قسم بھی موجبات عقد میں سے نہ ہوگا اور جب بائع کا انکار قسم موجبات عقد میں سے نہیں ہے تو اس کا انکار قسم کی وجہ سے اس چیز کو ترک نہیں کیا جائے گا جو چیز موجبات عقد میں سے ہے یعنی بیع پر مشتری کی ملکیت اور اگر پر مشتری کا قبضہ اور جب اس کو ترک نہیں کیا جائے گا تو بائع سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ صرف مشتری سے قسم لی جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ ثمن دین (ذمہ میں ثابت) ہو جیسے دراجم و دنا نیر اور اگر ثمن مال میں ہو یعنی دونوں عوض مال میں ہوں اور ایک کے تلف ہوجانے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو بالاتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف بیع موجود ہے تو عقد بیع ختم نہیں ہوا اور جب عقد بیع ختم نہیں ہوا تو تحالف کے بعد فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا اس طور پر کہ جو عوض موجود ہے اس کو اس کے مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور عوض تلف ہو گیا اگر وہ ذوات المثال میں سے ہے تو اس کا مثل لوٹا دیا جائے گا۔ اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو اس کی قیمت لوٹا کی جائے گی۔

دونوں غلاموں میں سے ایک غلام ہلاک ہو گیا پھر اختلاف ہوا ثمن میں تو دونوں سے قسم لی جائے گی یا نہیں

قال وان هلك احد العبدین ثم اختلفا فی الثمن لم يتحلفا عند ابی حنیفة الا ان یرضی البائع ان یترک حصۃ الهالک وفي الجامع الصغير القول قول المشتري مع یمنه عند ابی حنیفة الا ان یشاء البائع ان یأخذ العبد الحي ولا شئ له من قيمة الهالک وقال ابو یوسف يتحالفان فی الحي ویفسخ العقد فی الحي والقول قول المشتري فی قيمة الهالک وقال محمد يتحالفان علیهما ویرد الحي وقيمة الهالک لان هلاک کل السلعة لا یمنع التحالف عنده فهلاک البعض اولى ولا بی یوسف امتناع التحالف للهلاک فيقتدر بقدره ولا بی حنیفة ان التحالف علی خلاف القیاس فی حال قیام السلعة وهی اسم لجميع اجزائها فلا یبقی السلعة بفوات بعضها ولانه لا یمکن التحالف فی القائم الاعلی اعتبار حصته من الثمن فلا بد من القسمة علی القيمة وهو تعرف بالحوز والظن فیودی الی التحالف مع الجہل وذاك لا یجوز الا ان یرضی البائع ان یترک حصۃ الهالک اصلا لانه حينئذ یمکن الثمن کله بمقابله القائم ویخرج الهالک عن العقد فيتحالفان وهذا تخریج بعض المشائخ ویصرف الاستثناء عندهم الی التحالف کما ذکرنا وقالوا ان المراد من قوله فی الجامع الصغير يأخذ الحي ولا شئ له معناه لا یأخذ من ثمن الهالک شیئا اصلا

ترجمہ اگر دو غلام میں سے ایک ہلاک ہو گیا پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو امام صاحب کے نزدیک دونوں قسمیں نہیں کھائیں گے مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ ہلاک شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا اور باقی صغیر میں ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک مشتری کا قول مع ایمن معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع اس بات کو چاہے کہ وہ زندہ غلام کو لے لیا اور تلف شدہ غلام کی قیمت سے اس کے لئے کچھ نہ ہوگا

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زندہ غلام کے بارے میں عقد فسخ کر دیا جائے گا اور تلف شدہ کی قیمت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا اور امام محمدؒ نے کہا کہ زندہ اور تلف شدہ دونوں پر دونوں سے قسم لی جائے گی اور زندہ غلام واپس کر دیا جائے گا اور تلف شدہ کی قیمت واپس کر دی جائے گی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک پورے سامان کا ہلاک ہونا تحالف سے مانع نہیں ہے لہذا بعض کا ہلاک ہونا بدرجہ اولی مانع نہ ہوگا۔

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحالف کا ممتنع ہونا بیع ہلاک ہونے کی وجہ سے ہے لہذا اسی کے بقدر کے ساتھ مقدر ہوگا اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سامان بیع ہونے کی حالت میں تحالف خلاف قیاس ہے اور سامان بیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے پس بعض کے فوت ہونے سے سامان بیع باقی نہ رہے گا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ بیع میں تحالف ممکن نہیں ہے مگر اس کے حصہ شمن کا اعتبار نہ کرتے ہوئے پس دونوں کی قیمت پر شمن کا بنوا رہ ضروری ہے حالانکہ قیمت تخمینہ اور اندازے سے معوم ہوتی ہے لہذا یہ شمن مجہول ہونے کے باوجود تحالف کا سبب ہوگا اور یہ ناجائز ہے مگر یہ کہ بائع تلف شدہ کے حصہ کو بالکل ترک کرنے پر راضی ہو جائے کیونکہ اس وقت پورا شمن موجود کے مقابلہ میں ہوگا اور تلف شدہ عقد سے خارج ہو جائے گا پس دونوں قسمیں کھائیں گے اور یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے اور ان کے نزدیک استثناء تحلف کی طرف پھیرا جائے گا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور انھوں نے کہا کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ کے قول کی مراد یہ ہے کہ زندہ غلام کو لے اور اس کے لئے کچھ نہیں ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ تلف شدہ کے شمن میں کچھ نہ لے۔

تشریح صاحب قدوری نے صورت مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنے دو غلام عقد واحد کے تحت فروخت کئے اور مشتری نے ان دونوں پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں غلاموں میں سے ایک ہلاک ہو گیا اس کے بعد بائع مشتری نے مقدار شمن میں اختلاف کیا چنانچہ بائع نے کہا کہ میں نے دونوں غلام دو ہزار کے عوض فروخت کئے ہیں اور مشتری نے کہا کہ میں نے تجھ سے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض خریدا ہے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں تحالف نہ ہوگا یعنی دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ہاں اگر بائع تلف شدہ غلام کا حصہ شمن چھوڑنے پر راضی ہو گیا تو اس صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور جامع صغیر میں اسی مسئلہ کو اس طرح ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ زندہ غلام کو لے لیگا اور تلف شدہ کی قیمت میں سے اس کے لئے کچھ نہ ہوگا دونوں عبارتوں کا حاصل ایک ہی ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قدوری کی عبارت میں مستثنیٰ منہ عدم تحالف (لم يتحالفا) ہے اور جامع صغیر کی عبارت میں مستثنیٰ منہ یمین مشتری ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زندہ غلام کے بارے میں بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے گی اور تحالف کے بعد زندہ غلام میں عقد بیع فسخ کر دیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کے حصہ شمن میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ زندہ اور تلف شدہ دونوں پر دونوں سے قسم لی جائے گی اور عقد فسخ کرنے کے بعد زندہ غلام بائع کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کی قیمت واپس کر دی جائے گی۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک کل بیع کا تلف ہونا بھی باہمی قسم سے مانع نہیں ہے تو بعض بیع کا تلف ہونا بدرجہ اولی مانع تحالف نہ ہوگا۔ پس اگر تحالف کے وقت کسی نے قسم سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں قسم کھائے تو زندہ غلام اور تلف شدہ کی قیمت بائع کی طرف واپس کر کے مشتری اپنا شمن واپس لے لیگا بشرطیکہ اس نے بائع کو شمن دیا ہو۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحالف (باہمی قسم) کا ممتنع ہونا اس وجہ سے ہے کہ بیع تلف ہو گئی ہے لہذا جس قدر

تلف ہوئی ہے اسی قدر میں تحلف ممتنع ہوگا پس زندہ غلام جو تلف نہیں ہوا اس میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور تلف شدہ غلام میں تحلف نہ ہوگا بد اس کے ثمن میں مشتہی کا قوس مع ایمن معتبر ہوگا حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ مشتری کے بعد تحالف خد ف قیاس حدیث سے اس صورت میں ثابت ہے جبکہ بیع موجود ہو جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور بیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے لہذا بعض اجزاء کے فوت ہونے کے بعد بیع باقی نہ رہی کیونکہ انتفاء جز انتفاء کل کو سترزم ہے اور بیع باقی نہ رہی تو حدیث وارد ہونے کا محل بھی باقی نہ رہا اور جب وارد حدیث کا محل باقی نہیں رہا تو حدیث کے مطابق تحلف بھی نہ ہوگا اور چونکہ بیع کی موجودگی میں تحالف خد ف قیاس ثابت ہے اس لئے تلف ہونے کی صورت اس پر قیاس کر کے تحالف کو واجب نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال اس صورت میں تحلف نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ زندہ غلام میں تحلف ممکن نہیں ہے مگر اس طریقہ پر کہ ثمن میں سے اس کا حصہ اعتبار کیا جائے اور جب ایسا ہے تو زندہ غلام اور تلف شدہ غلام دونوں کی قیمت پر اس کا ثمن منقسم ہوگا پس تحالف کے بعد بائع کی طرف زندہ غلام واپس جانے کا اور تلف شدہ غلام کے حصہ میں جو ثمن آئے گا وہ اس کو دیدیا جائے گا لیکن قیمت اندازے اور تخمینہ سے معلوم ہوتی ہے یعنی طور پر معلوم نہیں ہوتی۔ پس قیمت کے تخمینہ ہونے کی وجہ سے تلف شدہ غلام کا حصہ بھی مجبواً ہوگا اور ثمن مجبواً ہونے کے باوجود تحلف لازم آنے کا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ ۲۔ اگر بائع اس بات پر راضی ہو گیا کہ تلف شدہ غلام کا حصہ بالکل چھوڑ دے تو اس وقت پورا ثمن زندہ غلام کے مقابلے میں ہوگا گویا بیع یہی غلام تھا اور تلف شدہ غلام عقد سے خارج ہو گیا اور اس طرح بیع بھی موجود ہوگی اور اس کا ثمن بھی معلوم ہوگا و بیع موجود سمجھنے اور ثمن معلوم ہونے کی صورت میں چونکہ تحلف جائز ہے اس لئے اس صورت میں دونوں سے قسم لی جاسکتی ہے۔

صحابہ بدایہ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضرت امام صاحب کے مذہب اور دلیل کی جو تقریر کی ہے وہ بعض مشائخ کی تخریج کے مطابق ہے ان حضرات کے نزدیک استثنائی الا ان یرصی البائع الخ تحلف کی طرف راجع ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں تحالف نہیں ہوگا مگر اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ بائع تلف شدہ کے حصہ ثمن کو چھوڑنے پر راضی ہو جائے۔ اور ان مشائخ نے کہا کہ جامع صغیر کے قول کی مراد یہ ہے کہ بائع زندہ غلام کو لے لے اور اس کے لئے پچھ نہ ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ تلف شدہ کے ثمن میں سے پچھ نہ لے گا یعنی اس کو چھوڑنے پر راضی ہو گیا۔

بعض مشائخ کا نقطہ نظر

وقال بعض المشائخ يأخذ من ثمن الهالك بقدر ما اقربه المشتري وانما لا يأخذ الزيادة وعلى قول هؤلاء ينصرف الاستثناء الى يمين المشتري لا الى التحالف لانه لما اخذ البائع بقول المشتري فقد صدقه فلا يحلف المشتري ثم تفسير التحالف على قول محمد ما بيناه في القامه واذا حلف ولم يتفقا على شئ فادعى احدهما الفسخ او كلاهما يفسخ العقد بينهما ويأمر القاضى المشتري برد الباقي وقيمة الهالك واختلصوا في تفسيره على قول ابي يوسف والصحيح انه يحلف المشتري بالله ما اشترى بهما بما يدعيه البائع فان سئل لزمه دعوى البائع وان حلف يحلف البائع بالله ما بعتهما بالثمن الذى يدعيه المشتري فان نكل

لرمہ دعوی مشتری وان حلف یفسخان البیع فی القائم ویسقط حصته من الثمن ویسقط مشتری حصه الهالك و یعتبر قیمتہا فی الانقسام یوم القبض وان اختلفا فی قيمة الهالك یوم القبض فالقول قول الباع وایہما اقام الیة یقل بیته وان اقاماھا فی البائع اولی وهو قیاس ما ذکر فی بیوع الاصل استری عبدس وقصہما ثم رد احدهما بالعیب وھنک الآخر عدہ یحب علیہ نمس ما ھنک عدہ ویسقط عدہ نس ما ردہ ویسقط الثمن علی قیمتہما فان اختلفا فی قيمة الهالك فالقول قول البائع لان الثمن قد وحب باتفاقہما ثم مشتری یدعی زیادة السقوط بقصان قيمة الهالك والبائع ینکرہ والقول للمکر وان اقام الیة فی البائع اولی لانہا اکثر اثباتا طاهرا لاثباتها زیادة فی قيمة الهالك وھذا الفقة وهو ان فی الامان یعتبر الحقیقة لانہا تتوجه علی احد العاقدین وھما یعرفان حقیقة الحال فی الامر عینہا والبائع مکر حقیقة فلہذا کان القول قولہ و فی البیات یعتبر الطاهر لان الشاہدین لا یعلمان حقیقة الحال فاعبر الظاہر فی حقہما والبائع مدع طاهرا فلہذا تفصل بیئہ ایضا وتترجح بالزیادة الطاهر علی ما مر وھذا ینس لک معنی ما ذکرناہ من قول ابی یوسف

ترجمہ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہدک شدہ کے ثمن سے اس قدر لے گا جس قدر کاشتہ کی سے اقرار کیا ہے اور زیادتی نہیں لے گا اور ان مشائخ کے قول کی بناء پر استثنیٰ بین مشتری کی طرف لوگ نہ کرتے تھے کی طرف کیونکہ جب بائع نے کاشتہ کی سے لے لیا تو اس نے کاشتہ کی کے قول کی تصدیق کی ہذا مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی پھر امام محمد کے قول پر تھانف کی تفسیر وہ ہے جس دن میں موجود غلام کے بارے میں بیان کیا ہے اور جب بائع اور مشتری دونوں نے قسم کھانی اور ثمن کی کسی مقدار پر متفق نہ ہوے پھر ان دونوں میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے فسخ کا دعویٰ کیا تو ان دونوں سے درمیان جو مقدمہ ہے فسخ کر دیا جائیگا اور قاضی کاشتہ کی کو باقی نہ کرے اور ہدک شدہ کی قیمت واپس کرنے کا حکم کرے گا اور ابو یوسف کے قول پر تھانف کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے اور یہ ہے کہ کاشتہ کی کو اس طرح قسم دلائی جائے بخدا میں نے ان دونوں کو اس قدر ثمن کے عوض نہیں خریدا جس کا بائع مدعی ہے اس کاشتہ کی کے ثمن سے انکار کیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہوگا اور اگر قسم کھانی تو بائع سے قسم لی جائے گی بخدا میں نے ان دونوں کو اس ثمن کے عوض نہیں بیچا ہے جس کا مشتری مدعی ہے پس اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو کاشتہ کی کا دعویٰ اس پر لازم ہوگا اور اگر بائع قسم کھایا تو وہ دونوں موجودہ غلام میں بیع کو فسخ کریں اور اس کا حصہ ثمن کاشتہ کی کے حصہ سے ساقط ہو جائے گا اور مشتری پر تھانف شدہ کا حصہ ثمن لازم ہوگا اور حصہ نکالنے میں ان دونوں کی قیمت قبضہ کے دن کی معتبر ہوگی اور اگر بائع اور مشتری نے قبضہ کے دن کی تھانف شدہ کی قیمت میں اختلاف کیا تو بائع کا قول معتبر ہوگا اور ان دونوں میں سے جس نے بینہ پیش کر دیا اس کا بینہ قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے بینہ قدم کیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا اور یہ اس مسئلہ کے قیاس کے مطابق ہے جو مبسوط کے کتاب البیوع میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں میں سے ایک کو عیب کی وجہ سے واپس کیا اور دوسرا اس سے پاس تلف ہو گیا تو مشتری پر تھانف شدہ کا حصہ ثمن واجب ہوگا اور واپس کردہ کا حصہ ثمن اس سے ساقط ہو جائے گا اور ثمن ان دونوں کی قیمت پر منقسم ہوگا پھر اگر تھانف شدہ کی قیمت میں دونوں نے اختلاف کیا تو بائع کا قول معتبر ہوگا اس لئے ثمن ان دونوں کے اتفاق سے واجب ہوا تھا پس مشتری کی تھانف شدہ کی قیمت کے کم ہونے کی وجہ سے زائد کے ساقط ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور قول منکر ہی کا معتبر ہے اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہے کیونکہ بائع کا بینہ بظاہر زیادہ کا ثبوت ہے کیونکہ ..

تلف شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتا ہے اور یہ فتنہ ہے کہ قسموں میں حقیقت حال کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ قسم احد العاقدین کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور وہ دونوں حقیقت حال کو جانتے ہیں تو قسم کا معاملہ حقیقت حال پر مبنی ہوا اور بائع حقیقت کا منکر ہے لہذا اس کا قول معتبر ہوگا اور بیعت میں ظاہر کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ گواہ حقیقت حال کو نہیں جانتے ہیں پس ان دونوں کے حق میں ظاہر معتبر ہوگا اور ظاہر میں بائع مدعی ہے لہذا بینہ بھی اسی کا قبول کیا جائے گا اور زیادتی ظاہری کی وجہ سے بائع کا بینہ رائج ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے اور یہ تیرے لئے ابو یوسف کے قول کے وہ معنی جو ہم نے ذکر کئے ظاہر کرتا ہے۔

تشریح گزشتہ مسئلہ میں بعض مشائخ کی تخریج کے مطابق سابق میں تقریر کی گئی ہے اور اس تقریر کے مطابق استثنیٰ مخالف کی طرف راجع ہوگا۔ لیکن دوسرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ بائع زندہ غلام کو لے گیا اور تلف شدہ غلام کے حصہ شمن میں سے صرف اتنا لے گیا جس کا مشتری نے اقرار کیا ہے اور اقرار کردہ رقم سے جو زائد ہے بائع اس کو نہ لے گا ان حضرات مشائخ کے قول کی بناء پر استثنیٰ یمین مشتری کی طرف اٹھنے کا اور تحیف کی طرف نہیں لوٹے گا اور متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ابوحنیفہ کے نزدیک بائع اور مشتری دونوں سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع اس بات کو چاہے کہ زندہ غلام لے لے اور تلف غلام کے حصہ شمن میں سے مشتری کے اقرار سے زائد چیز نہ لے پس اس وقت مشتری پر یمین واجب نہ ہوگی کیونکہ جب بائع نے مشتری کے قول اور اقرار کے مطابق لیا تو گویا بائع نے مشتری کے قول کی تصدیق کی اور جب بائع نے مشتری کے قول کی تصدیق کر دی تو مشتری سے قسم لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس سے کہ مشتری سے قسم اس وقت لی جاتی ہے جبکہ وہ بائع کے دعویٰ کا منکر ہوتا ہے حالانکہ یہاں بائع نے مشتری کی تصدیق کر دی ہے ہذا مشتری بائع کے دعویٰ کا منکر نہ رہا۔

متن کے مسئلہ کی پوری تفصیل کرنے کے بعد ہم تفسیر التحالف الحج سے صاحب ہدایہ تحالف کی وضاحت فرماتا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ امام محمد کے قول کی بناء پر تحالف کی تفسیر وہی ہے جس کو ہم نے چند صفحات پہلے بیان کیا ہے کہ بائع اس طرح قسم کھائے کہ بخدا میں نے اس بیع کو دو ہزار کے عوض نہیں بیچا ہے اور مشتری اس طرح قسم کھائے کہ بخدا میں نے اس بیع کو دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے پس جب مذکورہ مسئلہ میں تحالف ہوگا تو بائع اور مشتری دونوں سے اسی طرح قسم لی جائے گی بھی ل جب ثمن کی مقدار پر دونوں متفق نہ ہوں اور دونوں قسم کھا جائیں تو اگر ان میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے بیع کا دعویٰ کیا تو ان دونوں کے درمیان عقد بیع فسخ کر دیا جائے گا اور قاضی مشتری کو حکم دے گا کہ زندہ غلام کو واپس کرے اور تلف شدہ غلام کی قیمت واپس کرے۔

صاحب بدایہ نے فرمایا کہ ابو یوسفؒ کے قول کی بناء پر تحالف کی تفسیر میں اگرچہ مشائخ کا اختلاف ہے لیکن اصح قول یہ ہے کہ مشتری سے اس طرح قسمیں جائے بخدا میں نے ان دونوں غلاموں کو اس قدر ثمن کے عوض نہیں خریدا ہے جس کا بائع مدعی ہے پس اگر مشتری نے قسم سے انکار کر دیا تو مشتری پر رزم ہوگا جس کا بائع دعویٰ کرتا ہے اور اگر مشتری قسم کھا گیا تو پھر بائع سے اس طرح قسم لی جائے بخدا میں نے ان دونوں غلاموں کو اس ثمن کے عوض فروخت نہیں کیا ہے جس کا مشتری مدعی ہے پس اگر بائع نے قسم سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہوگا یعنی مشتری نے جس مقدار کا دعویٰ کیا ہے بائع کے لئے وہی مقدار ہوگی اور اگر بائع بھی قسم کھا گیا تو زندہ غلام میں دونوں بیع کو فسخ کریں اور اس کا حصہ ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا اور تلف شدہ غلام کا حصہ ثمن

مشتری کے ذمہ لازم ہوگا اب رہی یہ بات کہ زندہ غلام اور تلف شدہ غلام کا حصہ شمن کاٹنے کے واسطے دونوں غلاموں کی کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا تو اس کے بارے میں صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ جس دن مشتری نے غلاموں پر قبضہ کیا تھا اس دن کی قیمت معتبر ہوگی۔ اور اگر تلف شدہ غلام کی قبضہ کے دن کی قیمت میں بائع اور مشتری نے اختلاف کیا اور کسی کے پاس بیہندہ ہوا تو بائع کا قول مع ائیمین معتبر ہوگا۔ کیونکہ جس شمن کا مشتری اقرار کرتا ہے اس پر تو دونوں متفق ہیں۔ لیکن اس کے بعد مشتری کی تلف شدہ غلام کی قیمت نہ بتا کر اس کے حصہ شمن میں سے اقرار کردہ سے زائد کے ساتھ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس دعویٰ کا منکر ہے۔ اور منکر کا قول مع ائیمین معتبر ہوتا ہے۔ ہذا بائع کا قول مع ائیمین معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنے دعویٰ پر بیہندہ قنم کر دیا تو اس کا بیہندہ قبول ہوگا۔ کیونکہ بیہندہ دعویٰ وثابت کرتا ہے اور اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بیہندہ قنم کر دیا تو بائع کا بیہندہ اول ہوگا۔ کیونکہ تلف شدہ غلام کی قیمت کو زیادہ ثابت کرنے کی وجہ سے بائع کا بیہندہ زیادہ مثبت ہے اور جو بیہندہ زیادہ مثبت ہوتا ہے وہی قبول ہوتا ہے۔ ہذا بائع کا بیہندہ قبول کرنا اول ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ تحلف کی تفسیر کے سلسلہ میں امام ابو یوسف کا قول اور اس پر بیان کردہ تفصیلات سب اس مسئلہ کے قیاس کے مطابق ہے جو مسد بسوط میں مذکور ہے بسوط میں مذکور مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام خریدے اور ان دونوں پر قبضہ کیا پھر ان میں سے ایک کو عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور ایک غلام مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو مشتری نے تلف شدہ حصہ شمن واجب ہوگا اور واپس کردہ کا حصہ شمن اس کے ذمہ سے ساتھ ہو جائے گا اور یہ شمن ان دونوں غلاموں کی اس قیمت پر پھیرا جائے گا جو قیمت قبضہ کے روز تھی پھر اگر تلف شدہ غلام کی قیمت میں دونوں نے اختلاف کیا یعنی مشتری نے قیمت مبتدائی اور بائع نے زیادہ بتلائی اور دونوں نے پاس بیہندہ ہو تو بائع کا قول مع ائیمین معتبر ہوگا، کیونکہ شمن جو پہنچ بھی وجہ ہوا تھا دونوں کے اتفاق سے واجب ہوا تھا پھر مشتری کی قیمت معتبر ہے اپنے اقرار کردہ شمن سے زائد کے ساتھ ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس سقوط کا منکر ہے اور بیہندہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول مع ائیمین معتبر ہوتا ہے لہذا یہاں بھی منکر یعنی بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بیہندہ قنم کر دیا تو بائع کا بیہندہ اول ہوگا کیونکہ بائع کا بیہندہ تلف شدہ غلام کی قیمت چونکہ زیادہ ثابت کرتا ہے اس لئے بائع کا بیہندہ زیادہ مثبت ہوا اور جس کا بیہندہ زیادہ وثابت کرتا ہے ان کا بیہندہ قبول ہوتا ہے، لہذا بائع کا بیہندہ قبول ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بسوط کے مذکورہ مسئلہ میں بیہندہ ہونے کی صورت میں قسم بھی بائع کی معتبر ہے اور دونوں کے بیہندہ پیش کرنے کی صورت میں بیہندہ بھی بائع کا معتبر ہے۔ اس میں فقہی بات یہی ہے کہ قسموں میں حقیقت حال معتبر ہوتی ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قسم احد اقدین کی طرف متوجہ ہوتی ہے نہ دلیل کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور نہ نائب کی طرف اور اقدین حقیقت حال سے واقف ہوتے ہیں کیونکہ تقدان دونوں کا اپنا ذاتی فعل ہے اور انسان اپنے فعل سے بخوبی واقف ہوتا ہے اور جب یہ ہے تو قسم کا معاد۔ حقیقت حال پر مبنی ہوگا اور بائع چونکہ زیادتی شمن کے سقوط کا منکر ہے اس لئے وہ حقیقت کا منکر ہوا اور منکر کا قول مع ائیمین چونکہ قبول ہوتا ہے اس لئے بائع کا قول مع ائیمین معتبر ہوگا۔ اور گواہوں میں ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ گواہ حقیقت حال سے واقف نہیں ہوتے اور گواہ حقیقت حال سے واقف اس لئے نہیں ہوتے کہ وہ دوسرے کے فعل کی گواہی دیتے ہیں اپنے فعل کی گواہی نہیں دیتے اور انسان دوسرے کے فعل کی حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتا ہے لہذا گواہوں کے حق میں ظاہر حال کا اعتبار ہوگا اور بائع چونکہ ظاہر حال یعنی زیادتی شمن کا مدعی ہے اس لئے اس کا بیہندہ قبول ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سابق میں مذکورہ زیادتی ظاہر ہی کی وجہ سے بائع کا بیہندہ مشتری کے بیہندہ سے رنج ہوگا۔ صاحب ہدایہ

فہمات میں کہ مبسوط میں جو پتہ ذکر کیا گیا ہے امام ابو یوسفؒ کے قول کی بنیاد اسی پر ہے اور ہدایہ میں مذکور مسئلہ کو اسی مبسوط کے مسئلہ پر قیاس کیا جائے گا۔

ایک شخص نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اقالہ کیا اور ثمن میں اختلاف ہو گیا
دونوں قسم اٹھائیں گے اور پہلی بیع لوٹ آئے گی

قال ومن اشترى حارية وقبضها ثم تقايلا ثم اختلفا في الثمن فانهما يتحالفان ويعود البيع الاول ومن ما
انتسا التحالف فيه بالنص لانه ورد في البيع المطلق والاقالة فسخ في حق المتعاقدين وانما انتسأ بالقياس
لان المسئلة مهر وصة قبل القبض والقياس يوافق علي مامر ولهذا نقيس الاجارة على البيع قبل القبض
والوارث على العاقد والقيمة على العين فيما اذا استهلكه في يد النافع غير المشتري ولو قصص النافع المبيع
بعد الاقالة فلا تحالف عند ابي حنيفة واني يوسف خلافا لمحمد لانه يرى النص معلولا بعد القبض ايضا

ترجمہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو وہ
دونوں قسم میں سے اور بیع اول عود کرے گی اور اس اقالہ کی صورت میں ہم نے تحالف کو بذریعہ نص ثابت نہیں کیا ہے اس لئے کہ نص بیع
مطلق میں وارد ہونی ہے وراقالہ ماقدين کے حق میں نسخ بیع ہے بلکہ ہم نے اقالہ میں تحالف کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ مسئلہ قبضہ
سے پہلے فرض کیا ہے اور قیاس اس کے موافق ہے جیسا کہ گذر چکا اسی وجہ سے ہم اجارہ و قبضہ سے پہلے بیع پر قیاس کرتے ہیں اور
وارث کو ماقدين پر اور اس صورت میں جبکہ بیع کو مشتمل کرنے والے نے بیع کے قبضہ میں ہوا کر دیا ہو تو قیمت کو مال میں پر قیاس کرتے ہیں
اور اراقالہ کے بعد بیع کے بیع پر قبضہ کر لیا تو بوضیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا امام محمد کا اختلاف ہے کیونکہ امام محمد قبضہ
کے بعد بھی نص و معلول جانتے ہیں۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک باندی خریدی اور ثمن ادا کر کے باندی پر قبضہ کر لیا پھر بیع اور مشتری دونوں نے اقالہ کیا
یعنی بیع کو فسخ کر دیا لیکن اقالہ کے بعد بیع کے بیع پر قبضہ نہیں کیا بدہ ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو گیا چنانچہ مشتری نے کہا کہ ثمن ایک ہزار
ہے ہذا تجھ پر ایک ہزار واپس کرنا ازمنہ تو ایسی صورت میں بیع اور مشتری دونوں سے قسمیں جائے گی اور تحالف کے بعد اقالہ کے بعد اگر
ایک جائے گا اور پہلی بیع عود کرے گی حتیٰ کہ بیع کا حق اس ثمن سے متعلق ہو جائے گا جو ثمن مشتری نے بیع کو دیا تھا اور مشتری کا حق اس
بیع سے متعلق ہو جائے گا جو بیع مشتری نے قبضہ میں ہے۔

سوال لیکن اس پر سوال ہوگا کہ نص یعنی ادا احتلف المتبايعان والسعة قائمة تحالفا و ترادا تحالف کے سلسلہ میں وارد
ہونی ہے مگر یہ نص اقالہ و شامل نہیں ہے جبکہ بیع مطلق و شامل ہے اور جب ایسا ہے تو اقالہ میں تحالف کیونکر جاری ہوا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اقالہ کے اندر تحالف نص سے ثابت نہیں کیا کیونکہ نص، تو بیع مطلق یعنی بیع من کل وجہ
کے بارے میں وارد ہونی ہے اور اقالہ من کل وجہ بیع نہیں ہے کیونکہ اقالہ غیر ماقدين کے حق میں اگرچہ بیع جدید ہے لیکن ماقدين
کے حق میں نسخ بیع ہے۔ بہر حال اقالہ میں ہم نے نص کے ذریعہ تحالف ثابت کیا ہے کیونکہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اقالہ کے بعد

بائع نے بیع پر قبضہ نہیں کیا ہے اول باب میں مذکور چکا ہے کہ تحالف قبضہ سے پہلے قیاس کے مطابق سب سے پہلے بیع متعلق میں قبضہ سے پہلے تحالف قیاس کے مطابق ہے تو اس پر قیاس کرتے ہوئے اقالہ میں بھی قبضہ سے پہلے تحالف ثابت کر دیا گیا اس وجہ سے ہم اجارہ قبل القبض کو بیع پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر موجد (اجارہ پر دینے والے) و مستاجر نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا اور مستاجر نے معقودہ مال پر قبضہ نہیں کیا تو بیع قبل القبض پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تحالف ثابت کر دیا گیا اور وارث و عاقلہ پر قیاس کرتے ہیں۔

یعنی جب بائع اور مشتری کے وارثوں نے ثمن میں اختلاف کیا اور بیع پر مشتری کے وارث نے قبضہ نہیں کیا تو ان دونوں کے درمیان بھی قیاس کی وجہ سے تحالف جاری ہوگا۔

اور اسی طرح قیمت و مال میں پر قیاس کیا گیا ہے یعنی جب بائع کے قبضہ میں بیع کو مشتری کے عاقلہ نے ہلک کر دیا اور غیر مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہو گیا تو یہ قیمت تلف کردہ مال بیع کے قائم مقام ہوگی چنانچہ اگر مشتری کے اس قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے ہلک کر دہ بیع کے ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو اس میں بھی تحالف جاری ہوگا اور اس کو تحالف پر قیاس کیا گیا ہے جو بیع کی موجودگی میں جاری ہوتا ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا تو شیخیں کے نزدیک تحالف جاری نہ ہوگا البتہ امام محمد کے نزدیک جاری ہوگا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ نص یعنی اذا اختلف المتبايعان والسعة قائمة تحالفا و تراذا اختلفا معطل هو، یعنی تحالف کی علت عاقلین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے معقودہ مال پر ہے اور یہ علت دونوں صورتوں میں موجود ہے خواہ بیع پر مشتری نے قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو، پس جب علت دونوں صورتوں میں موجود ہے تو دونوں صورتوں میں تحالف جاری ہوگا۔

ایک شخص نے ایک گزندہ میں دس درہم بیع سلم کے طور پر دیئے پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر ثمن میں اختلاف کیا مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی

قال ومن اسلم عشرة دراهم في كره حطة ثم تقايلا ثم اختلفا في الثمن فالقول قول المسلم اليه ولا يعود المسلم لان الاقالة في باب السلم لا تحتل القبض لانه اسقاط فلا يعود السلم بحلاف الاقالة في البيع الا يرى ان رأس مال السلم لو كان عرضا فردا بالعب وهلك قبل التسليم الى رب السلم لا يعود السلم ولو كان ذلك في بيع العيين يعود البيع دل على الفرق بينهما

ترجمہ اگر ایک شخص نے ایک گزندہ میں دس درہم بیع سلم کے طور پر دیئے پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر ثمن میں اختلاف کیا تو مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی اس لئے کہ باب سلم میں اقالہ نقض کا احتمال نہیں رہتا ہے کیونکہ وہ اسقاط کے قبیل سے ہیں سلم عود نہیں کرے گی برخلاف بیع میں اقالہ کے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر سلم کا رأس مال کوئی سامان ہو پھر اس کو بیع کی وجہ سے واپس نہ لیا اور رب السلم کو دینے سے پہلے مسلم الیہ کے قبضہ میں ہلک ہو گیا تو سلم عود نہیں کرتی ہے اور اگر یہ معاملہ بیع میں ہو تو بیع عود کرتی ہے۔

پس یہ ان دونوں میں فرق کی دلیل ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک راندہ میں دس درہم کے عوض عقد سلیم کیا اور رب المسلم نے دس درہم مسلم الیہ و
یہ ہے پھر اختلاف کیا چنانچہ مسلم الیہ نے کہا کہ اس المال پانچ درہم تھے اور رب المسلم نے کہا کہ دس درہم تھے تو اس صورت میں مسلم الیہ
کا قول مع یمین معتبر ہوگا کیونکہ رب المسلم پانچ درہم زائد کا مدعی ہے اور مسلم الیہ اس کا منکر ہے اور بینہ موجود نہیں ہے لہذا منکر یعنی مسلم الیہ
کا قول مع یمین معتبر ہوگا اور نہ یہاں تحالف ہوگا اور نہ بیع مسلم خود کرے گی کیونکہ باب سلم میں اقالہ نقض اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رہتا
ہے اس لئے کہ اقل مسلم فیہ وساقط رہے گا نہ ہے جو ابھی مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہے پس جب اقل مسلم فیہ وساقط رہے گا نہ ہے مسلم فیہ وساقط رہے گا نہ ہے
اسی نئی تو مسلم سے عموماً نہ رہ سکتی ہے کیونکہ مسلم کے ذمہ مسلم فیہ کا ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف بیع میں اقل مسلم کے یونکہ بیع
میں بیع میں ہوتی ہے لہذا بیع کا اقل نسخ ہو بیع مشتری کی طرف واپس آسکتی ہے اور جب بیع مشتری کی طرف واپس آئے تو بیع خود کر
نے کی ایسی ضمانت رہتے ہوئے فرمایا کہ اگر مسلم کا رأس المال سامان ہو اور پھر عیب کی وجہ سے قاضی نے اس کو رب المسلم کی طرف واپس
کر دیا ہے فیہ وساقط ہو کر رب المسلم کے لئے پہلے وہ سامان مسلم الیہ کے قبضہ میں بلاک ہو گیا تو مسلم خود نہیں کرے گا اور یہ مع مدعی
مطلق میں ہونا ہے تو بیع خود کرتی ہے پس مسلم اور بیع کے درمیان یہی فرق ہے۔

زوجین کا مہر میں اختلاف ہو اور زوج نے دعویٰ کیا کہ ایک ہزار کے عوض نکاح کیا اور عورت

دو ہزار کا کہتی ہے جو بھی بینہ قائم کر دے اس کے بینہ قبول ہوں گے

قال و اذا اختلف الزوجان في المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجني بالفين فايهما اقام البينة
فصل يثبت لانه نكح دعواه بالحجة فان اقاما البينة فالينه بينة المرأة لانها تثبت الزيادة معاه اذا كان مهر
مثلها اقل مما ادعته وان لم تكن لهما بينة تحالف عند ابي حنيفة ولا يفسح الكاح لان اثر التحالف في
اعدام التسمية وانه لا يحل بفسح الكاح لان المهر تابع فيه بخلاف البيع لان عدم التسمية يفسد على
مامر فيفسح ولكن يحكم مهر المثل فان كان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قصي بما قال الزوج لان
الظاهر شاهد له وان كان مثل ما ادعته المرأة او اكثر قضى بما ادعته المرأة وان كان مهر المثل اكثر مما
اعترف به الزوج واقل مما ادعته المرأة قضى لها بمهر المثل لانهما لما تحالفا لم يثبت الزيادة على مهر
المثل ولا الحط عند قال ذكر التحالف اولاً ثم التحكيم وهذا قول الكرخي لان مهر المثل لا اعتبار له مع
وجود التسمية وسقوط اعتبارها بالتحالف فهذا يقدم في الوجود كليهما ويبدأ بيمين الزوج عند ابي حنيفة
ومحمد تعجيلاً لفائدة المكيل كما في المشتري وتحريج الراي بخلافه وقد استقصينا في النكاح
وذكرنا خلاف ابي يوسف فلا يعيده ولو ادعى الزوج الكاح على هذا العبد والمرأة تدعيه على هذه
الحارية فهو كالمسألة المتقدمة الا ان قيمة الحارية اذا كانت مثل مهر المثل يكون لها قيمتها دون غيرها
لان تملكها لا يكون الا بالتراضي ولم يوجد فوجب القيمة

ترجمہ اور زمینیاں بیوی نے مہر میں اختلاف کیا پھر شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے ایک ہزار پر نکاح کیا تھا اور عورت

نے کہا کہ تو نے مجھ سے دو ہزار پر نکاح کیا ہے پس جس نے بیہ قائم کیا اس کا بیہ قبول ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو دلیل سے منور کر دیا ہے پھر اگر میاں بیوی دونوں نے بیہ قائم کیا تو عورت کا بیہ قبول ہوگا اس لئے کہ عورت کا بیہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جب عورت کا مہر مثل عورت کے دعویٰ سے کم ہو اور اگر دونوں کے پاس بیہ نہ ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی اور نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ تحالف کا اثر تسمیہ کے معدوم ہونے میں ہوگا اور بیعت نکاح کے لئے محل نہیں ہے کیونکہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے برخلاف بیع کے اس لئے کہ عدم تسمیہ اس کو فاسد کر دیتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے پس بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔ لیکن مہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔ پس اگر مہر مثل اس قدر ہو جس قدر کا شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہے تو اس کا فیصلہ کیا جائے گا جو شوہر نے کہا ہے کیونکہ ظاہر اسی کا شاہد ہے اور اگر اس سے کم ہو جس کا عورت نے دعویٰ کیا ہے تو عورت کے لئے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اس لئے کہ جب میاں بیوی نے قسم کھائی تو نہ مہر مثل سے زائد ثابت ہوا اور نہ اس سے کم صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ ماتن نے اولاً تحالف کو ذکر کیا پھر تحکیم (حکم بنانا) ذکر کیا اور یہ امام کرخی کا قول ہے اس لئے کہ مہر مسمیٰ کے ہوتے ہوئے مہر مثل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس کے اعتبار کا ساقط ہونا تحالف سے ہوگا اسی وجہ سے تمام صورتوں میں تحالف کو مقدم کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد نزدیک شوہر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی تاکہ انکار کا فائدہ جلدی ظہر ہو جیسا کہ مشتری میں ہے اور ابو بکر رازی کی تخریج اس کے خلاف ہے اور امام نے باب النکاح میں پوری تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ہم نے ابو یوسف کا اختلاف بھی ذکر کیا ہم اس کا احوال دہ نہیں کریں گے اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ اس غلام پر نکاح ہوا ہے اور عورت اس باندی پر دعویٰ کرتی ہے تو یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مانند ہے مگر جبکہ باندی کی قیمت مہر مثل کے برابر ہو تو اس کے لئے اس کی قیمت ہوگی وہ باندی اس واسطے کہ باندی کا مالک ہونا بغیر باہمی رضا مندی کے نہیں ہوگا اور باہمی رضا مندی پائی نہیں گئی تو قیمت واجب ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر میاں بیوی نے مہر کی مقدار میں اختلاف کیا چنانچہ شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے ساتھ ایک ہزار کے عوض نکاح کیا ہے اور عورت نے دعویٰ کیا کہ اس مرد نے میرے ساتھ دو ہزار کے عوض نکاح کیا ہے پس دونوں میں سے جس نے بیہ قائم کیا اس کا بیہ قبول ہوگا کیونکہ اس نے اپنا دعویٰ بیہ سے ثابت کر دیا۔ اگر عورت نے بیہ قائم کیا تو اس کا قبول ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ وجہ زیادتی کی مدعی ہے اور مدعی کا بیہ قبول ہوتا ہے۔ لہذا اس کا بیہ قبول ہوگا لیکن شوہر کے بیہ کے قبول ہونے میں قدرے اشکال ہے اس لئے کہ شوہر زیادتی کا منکر ہے لہذا اس پر قسم واجب ہونی چاہیے نہ کہ بیہ۔ مگر اس کے باوجود اگر اس نے بیہ پیش کیا تو اس لئے قبول ہوگا کیونکہ وہ صورت مدعی ہے اور بیہ قبول ہونے کے لئے اتنا کافی ہے اور اگر میاں بیوی دونوں نے اپنا بیہ قائم کر دیا تو عورت کا بیہ قبول ہوگا کیونکہ عورت کا بیہ زیادتی مہر کو ثابت کرتا ہے لیکن عورت کا بیہ اس وقت قبول ہوگا جبکہ مہر مثل اس سے کم ہو جس کا عورت دعویٰ کرتی ہے ورنہ اگر مہر مثل اس کے برابر ہو جس کا عورت دعویٰ کرتی ہے یا اس سے زیادہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں شوہر کا بیہ قبول ہوتا ہے۔

اور اگر عورت و مرد دونوں بیہ قائم کرنے سے عاجز آ گئے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی مگر نکاح فسخ نہیں ہوگا کیونکہ تحالف کا اثر یہ ہوگا کہ مہر کے سلسلہ میں دونوں کا دعویٰ معدوم ہو جائے اور ایسا ہو جائے گا کہ مہر کا ذکر نہ کرنا

صحت نکاح کے لئے محل نہیں ہوتا ہے کیونکہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے پس اس تحلف سے مہر کا تسمیہ تو معدوم ہو جائے گا لیکن نکاح فسخ نہیں ہوگا اس کے برخلاف بیع کہ بیع میں شمن کا ذکر نہ ہونا بیع کو فاسد کر دیتا ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں گذر چکا ہے ہذا شمن کے سلسلہ میں تحالف کے بعد لا محالہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ بہر حال مہر کے سلسلہ میں تحالف کے بعد مہر کا ذکر معدوم ہو گیا اور نکاح فسخ نہیں ہوا۔ اور جب نکاح فسخ نہیں ہوا اور مہر کا ذکر معدوم ہو گیا تو جھگڑا ختم کرنے کے لئے مہر مثل کو حکم بنا دیا جائے گا۔

چنانچہ اگر مہر مثل شوہر کے اقرار کردہ مہر کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو جس قدر مہر کا شوہر نے اقرار کیا ہے اسی قدر کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال شوہر کے قول کا شاہد ہے اور ظاہر حال جس کا شاہد ہو وہ مدعی علیہ ہوتا ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے ہذا اس صورت میں بھی مدعی علیہ یعنی شوہر کا قول معتبر ہوگا اور وہ مہر واجب ہوگا جس کا اقرار شوہر نے کیا ہے۔

اور اگر مہر مثل اس قدر ہو جس قدر کہ عورت نے دعویٰ کیا ہے یا اس سے زیادہ ہو تو جس قدر کہ عورت نے دعویٰ کیا ہے اسی کا حکم دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں ظاہر حال عورت کا شاہد ہے اور اگر مہر مثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے اقراری مہر سے زیادہ ہو اور عورت کے دعویٰ کردہ مہر سے کم ہو تو عورت کے واسطے مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو نہ مہر مثل سے زائد ثابت ہوگا اور نہ اس سے کم ثابت ہوگا یعنی شوہر کے قسم کھانے کی وجہ سے مہر مثل سے زائد ثابت نہ ہوگا اور عورت کے قسم کھانے کی وجہ سے مہر مثل سے کم ثابت نہ ہوگا۔ پس جب نہ مہر مثل سے زیادہ ثابت ہو اور نہ کم ثابت ہو تو مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ شیخ ابوالحسن قدوری نے اولاً تو تحالف کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا وان لم تکن لهما بیئۃ تحالفا پھر تحکیم حکم بنانے کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا ولکن بحکم مہر المثل۔ مصنف ہدایہ کہتے ہیں کہ قدوری نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ امام کرخی کا قول ہے کیونکہ مہر مسکتی کا اعتبار تحلف سے ساقط ہو جاتا ہے پس پہلے تحلف کے ذریعہ مہر مسکتی کا اعتبار ساقط کیا گیا اور پھر مہر مثل کو حکم بنایا گیا اسی وجہ سے تمام صورتوں میں تحالف کو مقدم کیا گیا اور تحکیم کو مؤخر کیا گیا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ طرفین کے نزدیک اختلاف مہر کی صورت میں پہلے شوہر سے قسم لی جائے گی تاکہ قسم سے انکار کا فائدہ جدی ظاہر ہو جیسا کہ مقدار شمن میں بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں پہلے مشتری سے قسم لی جاتی ہے نہ یہ اور معراج الدرایہ میں فتویٰ ظہیریہ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ مہر کا سپرد کرنا چونکہ اولاً شوہر پر واجب ہوتا ہے لہذا اولاً قسم بھی اسی پر واجب ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مذکورہ مسئلہ میں ابو بکر رازی کا استنباط اپنے استاذ امام کرخی کے استنباط کے خلاف ہے چنانچہ امام ابو بکر رازی اولاً مہر مثل کو حکم بناتے ہیں پس مہر مثل جس کا شاہد ہوگا اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر مہر مثل دونوں کے دعویٰ کے درمیان میں ہو تو اس صورت میں تحالف ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا تو ابو بکر رازی صرف ایک صورت میں تحلف کے قائل نہیں اور وہ صورت یہ ہے کہ مہر مثل زوجین میں سے کسی کا شاہد نہ ہو یعنی مہر مثل زوج کے اقراری مہر سے زائد ہو اور عورت کے دعویٰ کردہ مہر سے کم ہو صرف اس صورت میں ابو بکر رازی کے نزدیک تحلف واجب ہوگا ورنہ اگر مہر مثل شوہر کے اقراری مہر کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو شوہر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور اگر مہر مثل عورت کے دعویٰ کردہ مہر کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو عورت کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ بہر حال امام کرخی کے نزدیک مذکورہ پانچوں صورتوں میں تحالف ہے اور پھر تحکیم ہے اور ابو بکر رازی کے نزدیک صرف ایک صورت میں تحلف ہے۔

مصنف ہدایہ کہتے ہیں کہ ہم نے ابو بکر رازی کا استنباط پورے طور پر کتاب الزکاح میں بیان کیا ہے اور وہاں امام ابو یوسف کا اختلاف بھی ذکر کیا ہے ہذا اس کا اعادہ نہ کریں گے اگر آپ ضرورت محسوس کریں تو اشرف ہدایہ کتاب الزکاح میں رجوع فرمائیں خاتم نے پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ مہر یہ تمام ہے اور عورت نے دعویٰ کیا کہ مہر یہ باندی ہے تو یہ مسئلہ بھی پہلے مسدقہ طرحت ہے یعنی امام رخی کی تخریج کے مطابق پانچ صورتوں میں تحائف پھر تحکیم اور ابو بکر رازی کی تخریج کے مطابق اول مہر مثل و ختم باندی جائے پس مہر مثل جس کے قول کا شہد ہوگا اس کا قول قبول کر دیا جائے گا اور اگر مہر مثل دونوں کے دعاوی یعنی تمام اور باندی کے درمیان میں ہو تو دونوں سے قسمیں لے کر مہر مثل واجب کر دیا جائے گا لیکن اگر باندی کی قیمت مہر مثل کے برابر ہو تو عورت کیلئے باندی کی قیمت واجب ہوگی بین باندی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ باندی پر صیت کا حاصل ہونا باہمی رضا مندی کے بغیر ممکن نہیں ہے اور باہمی رضا مندی پائی نہیں گئی لہذا باندی کی قیمت واجب ہوگی اور عین باندی واجب نہ ہوگی۔

معقود علیہ وصول کرنے سے پہلے موجد اور مستاجر نے اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں گے

وان اختلفا فی الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا معاہ اختلما فی الدل او فی المدل لان التحالف فی البیع قبل القبض علی وفاق القیاس علی مامر والاحارة قبل قبض المفعة نظیر البیع قبل قبض المبیع وكلا قبل استيفاء المفعة فان وقع الاختلاف فی الاحرة یبدأ یبیین المستاجر لانه مکر لوجوب الاحرة وان وقع فی المفعة یبدأ یبیین المؤجر فایهما بکل لرمه دعوی صاحبه وایهما اقام البینه قسنت ولو اقامها فینه المواجه اولی ان کان الاختلاف فی الاحرة وان کان فی منافع فینه المستاجر اولی وان کان فیهما قسنت بینه کل واحد منهما فیما یدعیه من الفضل نحو ان یدعی هذا شهرا بعشرة والمستاجر شهرين بخمسة یقضى بشهرين بعشرة

ترجمہ۔ اور اگر معقود علیہ وصول کرنے سے پہلے موجد اور مستاجر نے اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں اور اگر وہ کو پھیر لیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں نے اجرت یا معقود علیہ میں اختلاف کیا اس سے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے تحالف قیاس کے مطابق ہے جیسا کہ مذکور چکا ہے اور اگر وہ منفعت حاصل کرنے سے پہلے بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کی نظیر ہے اور ہر کلام منفعت حاصل کرنے سے پہلے ہے پس اگر اجرت میں اختلاف واقع ہوا تو مستاجر کی قسم سے آغاز کیا جائیگا، کیونکہ وہ وجوب اجرت کا منکر ہے اور اگر اختلاف منفعت میں واقع ہوا تو موجد کی قسم سے بتدائی جائے گی۔ پس جس نے بھی قسم سے انکار کیا اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہوگا اور جس نے بینہ قائم کیا اس کا بینہ قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو موجد کا بینہ اولیٰ ہے اگر اجرت میں اختلاف ہو، اور منافع میں اختلاف ہو تو مستاجر کا بینہ اولیٰ ہے، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو ان میں سے ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں قبول کیا جائے گا جس کا وہ مدعی ہے۔ مثلاً موجد دعویٰ کرتا ہے کہ ایک ماہ کیلئے دس درہم کے عوض دیا ہے اور مستاجر دعویٰ کرتا ہے کہ دو ماہ کیلئے پانچ درہم کے عوض دیا ہے تو وہ دو ماہ کیلئے دس درہم کے عوض فیصلہ کیا جائے گا۔

تشریح۔ مسئلہ یہ ہے کہ موجد (اگر وہ پر دینے والے، اور مستاجر (اجرت پر لینے والے) نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا یا معقود

علیہ یعنی منفعت کی مقدار میں اختلاف کیا اور یہ اختلاف منفع حاصل کرنے سے پہلے واقع ہوا تو اس صورت میں دونوں سے — بر عقد اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔ بدل (اجرت) اور مہدل (معتود علیہ) کے ذکر کرنے سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر اختلاف مینہ کی مقدار میں ہوا تو اس صورت میں تحالف نہ ہوگا بلکہ زیادتی کے منکر کا قول مع الیمین معتبہ ہوگا۔

تحالف کی دلیل یہ ہے کہ پہلے نذر چکا ہے کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع یعنی ثمن یا بیع میں اختلاف قیاس کے مطابق ہے اور اجارہ منفعت پر قبضہ کرنے سے پہلے قبضہ بیع سے پہلے بیع کی نظیر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک عقد معاوضہ ہے اور ہر ایک کا م اسی صورت میں ہے جبکہ معتود علیہ یعنی منفعت پر قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ پس منفعت حاصل کرنے سے پہلے اجارہ میں اختلاف یہ ہو گیا جیسا کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع میں اختلاف پس جس طرح بیع میں تحالف جاری ہوتا ہے اسی طرح اجارہ میں بھی تحالف جاری ہوگا۔

اعتراض لیکن یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تحالف کے لئے معتود علیہ کا موجود ہونا شرط ہے اور اجارہ معتود علیہ یعنی منفعت معدوم ہے لہذا اجارہ میں تحالف جاری نہ ہونا چاہیے۔

جواب ہم جواب دیں گے کہ معدوم میں بھی تحالف جاری ہوتا ہے جیسا کہ مسلم میں مسلم فیہ معدوم ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اختلاف کی صورت میں تحالف جاری ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ شی جس کو اجرت پر کیا گیا ہے وہ منفعت کے قائم مقام ہے لہذا ایسا ہو گیا تو یا منفعت موجود ہے اور جب منفعت موجود ہے تو تحالف بھی جاری ہوگا۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اختلاف اجرت میں واقع ہوا ہو تو مستاجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی کیونکہ مستاجر ہی زیادتی اجرت کے وجوب کا منکر ہے اور اگر منفعت میں اختلاف واقع ہوا ہو تو موجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی کیونکہ زیادتی منفعت کا منکر وہی ہے پس اگر دونوں میں سے کسی نے قسم سے انکار کر دیا تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہوگا کیونکہ اس کا انکار بدل ہے یا ساتھی کے دعویٰ کا اقرار ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور اگر دونوں میں سے کسی نے بینہ پیش کر دیا تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت اور دلیل سے منور کر دیا ہے اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو دیکھا جائے گا کہ اختلاف اجرت میں ہے یا منفعت میں ہے اگر اختلاف اجرت میں ہو تو موجر کا بینہ قبول ہوگا کیونکہ زیادتی اجرت و اسی کا بینہ ثابت کرتا ہے اور اگر اختلاف اجرت اور منفعت دونوں میں ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں قبول ہوگا۔ جس کا وہ دعویٰ ہے مثلاً موجر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مکان دس درہم، ماہ کے کرایہ پر ہے اور مستاجر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مکان پانچ درہم کے عوض دو ماہ کے کرایہ پر تو قاضی دو ماہ کے حق میں مستاجر کا بینہ اور دس درہم کے حق میں موجر کا بینہ قبول کرے گا اور یہ فیصلہ کرے گا کہ یہ مکان دس درہم کے عوض دو ماہ کے کرایہ پر ہے۔

اگر استیفاء کے بعد اختلاف ہوا تو تحالف صحیح نہیں ہے

قال وان اختلفا بعد الاستیفاء لم يتحالفا وكان القول قول المستاجر ولهذا عند ابی حنیفۃ وانی یوسف طھر

لان هلاک المعقود علیہ یمنع التحالف عدھما و کذا علی اصل محمد لان الهلاک انما لا یمنع عنده فی المبیع لما ان له قيمة تقوم مقامه فیتحالفان علیھا ولو جرى التحالف ههنا وفسخ العقد فلا قيمة لان المانع لا تقوم بنفسھا بل بالعقد وتبین انه لا عقد و اذا امتنع فالقول للمستاجر مع یمینه لانه هو المستحق علیہ

ترجمہ اور اگر منافع وصول کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو دونوں قسم نہ کھائیں گے اور مستاجر کا قول معتبر ہوگا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ معقود علیہ کا تلف ہونا ان کے نزدیک تحالف سے مانع ہے اور ایسے ہی امام محمد کی اصل پر بھی اس لئے معقود علیہ کے ہلاک ہونے سے امام محمد کے نزدیک بیع میں تحالف کا غیر ممتنع ہونا اس لئے ہے کہ بیع کی قیمت، بیع کے قائم مقام ہوتی ہے، پس وہ دونوں قیمت پر قسم کھائیں گے اور اگر اس جگہ تحالف جاری ہوا اور عقد فسخ کر دیا گیا تو کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ منافع بذات خود قائم نہیں ہوتے بلکہ عقد کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عقد نہیں ہے اور جب تحالف ممتنع ہو گیا تو مستاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اس لئے کہ مدعی علیہ وہی ہے۔

تشریح اگر اجارہ میں منافع حاصل کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو باجماع دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ مستاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ تحالف کا واجب نہ ہونا شیخین کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ جب معقود علیہ معدوم ہو جاتا ہے تو ان کے نزدیک تحالف بھی ممتنع ہو جاتا ہے اور یہاں معقود علیہ چونکہ منفعت وصول کرنے کے بعد باقی نہیں رہی اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اجارہ میں معقود علیہ ہلاک اور معدوم ہو گیا اور امام محمد کی اصل پر بھی عدم تحالف ظاہر ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک بیع میں تحالف کا ممتنع نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ بیع کی قیمت ہوتی ہے اور قیمت بیع کے قائم مقام ہوتی ہے لہذا محمد کے نزدیک بائع اور مشتری دونوں قیمت پر تحالف کریں گے۔ اور اگر یہاں اجارہ میں تحالف جاری ہوا اور تحالف کے بعد عقد اجارہ فسخ کر دیا گیا تو منافع کی کوئی قیمت نہ ہوگی کیونکہ منافع بذات خود قائم نہیں ہوتے بلکہ عقد کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور فسخ ہونے کے بعد یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عقد اجارہ باقی نہیں رہا اور جب عقد اجارہ باقی نہیں رہا تو اس وقت منفعت کی کوئی قیمت بھی نہ ہوگئی بہر حال اجارہ میں جب نہ منفعت موجود ہے اور نہ اس کی قیمت موجود ہے تو تحالف ممتنع ہوگا اور جب تحالف ممتنع ہو گیا کہ مستاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ مستاجر ہی مستحق علیہ (مدعی علیہ) ہے یعنی اس پر زائد اجرت کا دعویٰ ہے۔ اور جب استحقاق میں اختلاف ہو تو اسی شخص کا قول معتبر ہوتا ہے جس پر استحقاق ثابت کیا جائے یعنی مدعی علیہ۔

معقود علیہ کا کچھ حصہ وصول کرنے کے بعد اختلاف ہو اور دونوں قسم

اٹھائیں گے اور بقیہ میں عقد فسخ ہوگا

وان اختلفا بعد استيفاء بعض المعقود علیہ تحالفا وفسخ العقد فیما بقى و كان القول فی الماضی قول المستاجر لان العقد ینعقد ساعة فساعة فیصیر فی کل جزء من المنفعة كان ابتداء العقد علیھا بخلاف البیع لان العقد فیہ دفعة واحدة فاذا تعذر فی البعض تعذر فی الكل

ترجمہ اور اگر بعض معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں اور باقی میں عقد فسخ کیا جائے اور

گزشتہ زمانے کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اجارہ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا ہے پس منفعت کے ہر چیز میں ایسا ہو جائے گا جو یا اس پر جدید عقد وارد ہوا ہے برخلاف بیع کے اس لئے کہ اس میں عقد یکبارگی ہوتا ہے پس جب بعض میں فسخ معتذر ہو گیا تو کل میں معتذر ہو گیا۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد اجارہ میں کچھ منافع حاصل کرنے کے بعد موجر اور مستاجر نے اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے قسم لے کر باقی میں عقد اجارہ فسخ کر دیا جائے گا اور گزشتہ زمانہ کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ یکبارگی منعقد ہوتا ہے پس یہ ہو گیا گو یا منفعت کے ہر چیز پر جدید عقد وارد ہوا ہے ہذا وہ منفعہ جو باقی رہ گئے ان کے اعتبار سے معقود علیہ حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہوگا اور معقود علیہ حاصل کرنے سے پہلے تحالف جاری ہوگا اور جو منفعہ گزر گئے ان کے اعتبار سے معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد اختلاف ہوگا اور معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد تحالف جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ بالاتفاق مستاجر کا قول قبول ہوتا ہے ہذا اگر کچھ منافع کے حق میں تحالف جاری نہ ہوگا بلکہ مستاجر کا قول قبول ہوگا۔

اس کے برخلاف بیع کہ اس میں عقد یکبارگی منعقد ہوتا ہے پس اگر مشتری نے بعض بیع پر قبضہ کیا اور وہ اس کے پاس سے ہلاک ہوئی تو اس بعض میں عقد بیع کو فسخ کرنا معتذر ہو گیا اور جب بعض بیع میں عقد بیع کو فسخ کرنا معتذر ہو گیا تو عقد کے ایک ہونے کی وجہ سے کل بیع میں عقد کو فسخ کرنا بھی معتذر ہو جائے گا اور جب اس صورت میں عقد بیع کو فسخ کرنا معتذر ہو گیا تو اس صورت میں تحالف بھی نہ ہوگا کیونکہ تحالف کا نتیجہ فسخ ہو جاتا ہے پس جب فسخ ممکن نہیں رہا تو تحالف بھی ممکن نہ ہوگا۔

مولیٰ اور مکاتب کے درمیان بدل کتابت میں اختلاف ہو گیا تو تحالف ہوگا

قال واذا اختلف المولى والمكاتب فى مال الكتابة لم يتحالفا عند ابى حنيفة وقالوا يتحالفان وتفسخ الكتابة وهو قول الشافعى لانه عقد معاوضة يقبل الفسخ فان شابه البيع والجامع ان المولى يدعى بدلا زائدا ينكره العبد والعبد يدعى استحقاق العتق عليه عند اداء القدر الذى يدعيه والمولى ينكره فيتحالفان كما اذا اختلفا فى الثمن ولا بى حنيفة ان المبدل مقابل بفك الحجر فى حق اليد والتصرف للحال وهو سالم للعبد وانما ينقلب مقابل للعتق عند الاداء فقبله لا مقابلة فبقى اختلاف فى قدر البدل لا غير فلا يتحالفان

ترجمہ اور اگر مولیٰ اور مکاتب نے مال کتابت میں اختلاف کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک تحالف نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں قسم کھائیں گے اور کتابت فسخ کر دی جائے اور یہی قول امام شافعی کا ہے اس لئے کہ کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پس یہ بیع کے مشابہ ہوگا اور علت جامعہ یہ ہے کہ مولیٰ زائد بدل کا دعویٰ کرتا ہے جس کا غلام منکر ہے اور غلام اپنے مولیٰ پر استحقاق عتق کا دعویٰ کرتا ہے اس مقدار کے ادا کرنے پر جس کا وہ مدعی ہے اور مولیٰ اس کا منکر ہے لہذا دونوں قسمیں کھائیں گے جیسا کہ جب دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا ہو اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بدل، فی الحال قبضہ اور تصرف کے حق میں فک حجر کے مقابل ہے اور یہ غلام کیسے سالم ہے اور ادائے بدل کتابت کے وقت آزادی کا مقابل ہو کر منقوب ہو جائے گا۔ پس صرف مقدار بدل میں اختلاف رہا

لہذا دونوں قسمیں نہ کھائیں۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ اور مکاتب نے بدل کتابت کی مقدار میں اختلاف کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں پر تحالف واجب نہ ہوگا بلکہ مکاتب کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ تحالف واجب ہوگا اور تحالف کے بعد عقد کتابت کو فسخ کر دیا جائے گا یہی قول امام شافعی کا ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پس یہ بیع کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے اسی طرح کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے اور دونوں کے درمیان مست جامعہ یہ ہے کہ جس طرح بائع اور مشتری مقدار ثمن میں اختلاف کرتے ہیں اور بائع زیادتی ثمن کا مدعی ہوتا ہے اور مشتری اس کا منکر ہوتا ہے اور مشتری اپنے بیان کردہ ثمن کے عوض بیع کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہوتا ہے اسی طرح مولیٰ زائد بدل کتابت کا دعویٰ کرتا ہے اور مکاتب اس کا منکر ہے اور مکاتب اپنے مولیٰ پر اس مقدار کے ادا کرنے پر استحقاق عتق کا دعویٰ کرتا ہے جس کا مکاتب مدعی ہے اور مولیٰ اس کا منکر ہے پس اس علت مشتری کی وجہ سے جس طرح اختلاف ثمن کی صورت میں بائع اور مشتری پر تحالف واجب ہوتا ہے اسی طرح بدل کتابت میں اختلاف کی صورت میں بھی مولیٰ اور مکاتب دونوں پر تحالف واجب ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت فی الحال اس رکاوٹ کو دور کرنے کے مقابل ہے جو تصرف وغیرہ کے سلسلہ میں مکاتب کو حاصل ہوا ہے اور تصرف کی رکاوٹ کا دور ہونا مکاتب کے لئے بدل کتابت میں اختلاف کے باوجود حاصل ہے کیونکہ مولیٰ اور مکاتب ثبوت کتابت پر دونوں متفق ہیں اور بدل کتابت میں آزادی کا مقابل اس وقت ہوا جبکہ بدل کتابت ادا کر دے پس حاصل یہ ہوا کہ ادا سے پہلے بدل کتابت آزادی کا مقابل ہوتا تو ادا سے پہلے مکاتب آزاد ہو جانا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بہر حال جب وہ چیز یعنی تصرف کی ممانعت کا دور ہونا بدل کتابت کے مقابل ہے اور وہ مکاتب کو حاصل ہے تو اختلاف صرف بدل کتابت کی مقدار میں ہوا کیونکہ اس وقت غلام مولیٰ پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ وہ اس زیادتی کا منکر ہے جس کا مولیٰ مدعی ہے پس یہاں مولیٰ مدعی اور مکاتب منکر ہوا اور جس صورت میں ایک مدعی اور ایک منکر ہوا اس صورت میں تحالف واجب نہیں ہوتا بلکہ منکر کا قول مع الیمین قبول ہوتا ہے لہذا یہاں بھی تحالف واجب نہ ہوگا بلکہ مکاتب جو منکر ہے اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ یہ حکم تو اس وقت ہے جب دونوں کے پاس بینہ نہ ہو اور اگر کسی ایک نے بینہ پیش کر دیا تو اس کا بینہ قبول ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو مولیٰ کا بینہ اولیٰ ہوگا۔

زوجین کا گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے تو کیا حکم ہوگا

قال واذا اختلف الزوجان فی متاع البيت فما يصلح للرجال فهو للرجال كالعمامة لان الظاهر شاهد لم وما يصلح للنساء فهو للنساء كالوقاية لشهادة الظاهر لها وما يصلح لهما كالانبة فهو للرجال لان المرأة وما فی بدھا فی يد الزوج والقول فی الدعوى لصاحب اليد بخلاف ما يختص بها لانه يعارضه ظاهرا قوى منه ولا فسرق بيسن مما اذا كان الاختلاف في حال قيام النكاح او بعد ما وقعت الفارقة

ترجمہ اور اگر میاں بیوی نے گھر کے سامان میں اختلاف کیا تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ مرد کیلئے ہوں گی جیسے عمامہ

کیونکہ ظاہر اسی کا شاہد ہے اور جو چیزیں عورتوں کے لائق ہیں وہ عورت کیلئے ہوں گی جیسے اوڑھنی کا سر بند۔ کیونکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے۔ اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہیں جیسے برتن تو وہ مرد کیلئے ہے۔ کیونکہ عورت اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے سب مرد کے قبضہ میں ہے اور دعاوی میں قبضہ ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ پر خلاف ان چیزوں کے جو عورتوں سے مختص ہیں اس لئے کہ اس کے معارض اس سے زیادہ قوی ظاہر ہے اور یہ اختلاف ان دونوں میں نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں ہو یا فرقت واقع ہونے کے بعد ہو حکم میں کچھ فرق نہیں ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر میاں بیوی نے گھر کے سامان میں اختلاف کیا کہ یہ سامان میری ملک ہے اور بینہ دونوں کے پاس موجود نہیں ہے تو جو سامان مرد کے لائق ہے وہ سامان قسم لے کر مرد کو دیدیا جائے گا جیسے عمامہ، ٹوپی، کتابیں، قباء، کمن، آلات جہاد۔ کیونکہ اس طرح کے سامان میں ظاہری حال مرد ہی کا شاہد ہے اور دعاوی میں اسی کا قول معتبر ہوتا ہے جس کا ظاہر حال شاہد ہوتا ہے۔ اور جو سامان عورتوں کے لائق ہے وہ سامان قسم لے کر عورت کو دیدیا جائے گا جیسی اوڑھنی اور اوڑھنی کا سر بند، برقعہ اور زیور وغیرہ، کیونکہ اس میں عورت ہی کا شاہد ہے اور جو سامان دونوں کے لائق ہے وہ بھی مرد کو دیدیا جائے گا کیونکہ عورت اور مرد کے قبضہ کی چیزیں سب مرد کیلئے ہوتی ہیں۔ اور دعاوی میں قبضہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ہذا مرد جو عورت اور عورت کی مقبوضہ چیزوں پر قبضہ ہے سب میں مرد کا قول معتبر ہوگا۔ مگر جو سامان عورت کے ساتھ مختص ہوتا ہے وہ عورت کیلئے اس لئے ہوگا کہ ایک طرف تو شوہر کا ظاہری قبضہ ہے اور دوسری طرف عورت کا قبضہ ہے جو اس سے اقویٰ ہے، پس عورت کا قبضہ جو اقویٰ ہے اسکو ترجیح حاصل ہوگی۔ جیسے دو آدمیوں نے ایک کپڑے میں اختلاف کیا اور ایک اس کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے تو جو شخص پہنے ہوئے ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف نکاح کی موجودگی میں ہو یا فرقت واقع ہونے کے بعد ہو دونوں کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

زوجین میں سے ایک فوت ہو گیا اور ورثہ نے دوسرے کیساتھ اختلاف کیا جو مردوں اور عورتوں کے لائق ہے وہ زندہ کے لئے ہوگا

فان مات احدهما واختلفت ورثته مع الآخر فيما يصلح للرجال والنساء فهو للباقى منهما لان اليد للحي دون الميت وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يدفع الى المرأة ما يجهز به مثلها والباقى للزوج مع يمينه لان الظاهر ان المرأة تأتي بالجهاز ولهذا اقوى فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم في الباقى لا معارض لظاهره فيعتبر والطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مورثهم وقال محمد ما كان للرجال فهو للرجال وما كان للنساء فهو للمرأة وما يكون لهما فهو للرجل او لورثته لما قلنا لابي حنيفة والطلاق والموت سواء لقيام الوارث مقام المورث وان كان احدهما مملوكا فالمتاع للحر في حالة الحياة لان يد الحر اقوى وللحي بعد الممات لانه لا يد للميت فخلت يد الحي عن المعارض وهذا عند ابي حنيفة وقالوا العبد الماذون له في التجارة والمكاتب بمنزلة الحر لان لهما يداً معتبرة في الخصومات

ترجمہ پس اگر زوجین میں سے ایک مر گیا اور اس میت کے ورثاء نے دوسرے کے ساتھ اختلاف کیا تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں اور عورتوں کے لائق ہے، وہ سب ان میں سے زندہ کے لئے ہوں گی۔ کیونکہ قبضہ زندہ کا ہوتا ہے نہ مرد کا اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ وہ سامان عورت کو دیدیا جائے گا جس کو وہ چیز کے طور پر لے لی ہے اور باقی قسم کے ساتھ شوہر کیلئے ہوگا۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ عورت جہیز لایا کرتی ہے اور یہ اقویٰ ہے۔ پس اس سے قبضہ زوج کے ظاہر کا کوئی معارض نہیں ہے۔ لہذا وہ معتبر ہوگا اور اطلاق اور موت برابر ہیں کیونکہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

اور امام محمد نے کہا کہ جو سامان مردوں کے لائق ہوگا وہ شوہر کے لئے ہوگا اور جو عورتوں کے لائق ہوگا وہ بیوی کے لئے ہوگا اور جو دونوں کے لائق ہو وہ شوہر کا ہوگا یا اس کے وارث کا ہوگا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ابو حنیفہ کے حوالہ سے بیان کی ہے۔ اور طلاق اور موت دونوں برابر ہیں کیونکہ وارث مورث کے قائم مقام ہے اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک ممکون ہو تو حالت حیات میں سامان زندہ کے لئے ہوگا اس لئے کہ آزاد کا قبضہ نہیں رہا، پس زندہ کا قبضہ معارضہ سے خالی ہو گیا اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ عبد مذون فی التجارت اور مکاتب آزاد کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے۔

تشریح اگر زوجین میں سے کوئی ایک مر گیا اور پھر میت کے ورثاء اور زندہ نے سامان کے بارے میں اختلاف کیا تو گھر کا کل سامان اس کیلئے ہوگا جو زندہ ہے خواہ وہ سامان مردوں کے لائق ہو خواہ عورتوں کے لائق ہو۔ کیونکہ قبضہ زندہ آدمی کا معتبر ہوتا ہے نہ کہ مردہ کا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ سابق میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے۔ وہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے حضرت امام ابو یوسف نے فرمایا کہ عورت جو سامان جہیز کے طور پر لایا کرتی ہے وہ سامان تو عورت کو دیدیا جائے اور باقی سامان شوہر سے قسم لے کر اس کو دے دیا جائے۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ عورت جہیز لایا کرتی ہے اور یہ ظاہر شوہر کے ظاہری قبضہ کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے لہذا اس ظاہر کے ذریعہ شوہر کا ظاہری قبضہ باطل ہو جائے گا۔ پھر جو سامان باقی رہا اس میں چونکہ شوہر کے ظاہری قبضہ کا کوئی معارض نہیں ہے لہذا اس کا ظاہری قبضہ معتبر ہوگا۔

اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق اور موت دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں، پس جو حکم مورث (میت) کا وہی حکم اس کے وارث کا ہوگا۔

حضرت امام محمد نے فرمایا کہ جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ سب شوہر کی ہوں گی اور جو چیزیں عورتوں کے لائق ہیں وہ بیوی کی ہوں گی اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہیں وہ شوہر کی ہوں گی اگر شوہر زندہ ہو۔ اور اگر مردہ ہو تو اس کے ورثاء کی ہوں گی۔ اور دلیل وہ ہے جو ہم نے امام ابو حنیفہ کی دلیل بیان کی ہے، یعنی عورت اور عورت کی مقبوضہ تمام چیزیں شوہر کے قبضہ میں ہوتی ہیں اور قول قابض کا معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے ان چیزوں میں شوہر یعنی قابض کا قول معتبر ہوگا۔ اور امام محمد کے نزدیک بھی طلاق اور موت دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ وارث اپنے مورث کے قائم مقام ہے۔

اور اگر زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو گھر کا پورا سامان آزاد کیلئے ہوگا بشرطیکہ وہ زندہ ہو کیونکہ آزاد کا قبضہ بہ نسبت مملوک کے زیادہ قوی ہے۔ اور دونوں میں سے ایک کے مرنے کے بعد پورا سامان اس کیلئے ہوگا جو زندہ ہے خواہ آزاد ہو خواہ مملوک، مجبور ہو خواہ ماذون لہ ہو

خواہ مکاتب ہو۔ کیونکہ میت کا قبضہ معتبر نہیں ہوتا۔ ہذا زندے کا قبضہ معارضہ سے پاک ہو گیا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ صاحبین نے فرمایا کہ غلام ماذون مدنی تجارت اور غلام مکاتب آزاد کے مرتبہ میں ہوتے ہیں، کیونکہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی کے یہاں ایک آزاد اور ایک مکاتب نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ ایسی چیز میں دائر کیا جس پر دونوں کا قبضہ ہے۔ اور اگر کسی گواہ نہیں ہیں تو دونوں کے واسطے برابر آدھے آدھے کا حکم ہوگا۔ اور اگر وہ چیز کی شاک کے قبضہ میں ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو بھی اسی طرح آدھے آدھے کا حکم ہوگا، پس جب خصومات میں مکاتب اور ماذون کا قبضہ معتبر ہے تو گھر کے اسباب میں بھی برابر معتبر ہوگا۔

فصل فیمن لا یكون خصما

ترجمہ ... جو لوگ خصم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کا بیان

مدعی علیہ نے کہا کہ یہ چیزیں فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت یا بطور رہن رکھی ہیں یا میں نے انہیں غصب کیا ہے، اور اس پر اس نے گواہ بھی قائم کر دیئے تو اس کے بعد مدعی اور اس کے درمیان خصومت قائم ہوگی یا نہیں

واذا قال المدعی علیہ هذا الشیء اودعیہ فلان الغائب او رهنه عندی او غصبته منه واقام بینة علی ذلک فلا خصومة بینہ و بین المدعی و کذا اذا قال آجرنیہ واقام البینة لانه اثبت بالبینة ان یدہ لیست بید خصومة وقال ابن شبرمة لا تندفع لانه تعذر اثبات الملك للغائب لعدم الخصم عنه ودفع الخصومة وبناء علیہ قلنا مقتضى البينة شیآن ثبوت الملك للغائب ولا خصم فیہ فلم یثبت ودفع خصومة المدعی وهو خصم فیہ فیثبت وهو کالوکیل بنقل المرأة واقامتها البينة علی الطلاق کما بینا من قبل ولا تندفع بدون اقامة البينة کما قال ابن ابی لیلی لانه صار خصما بظاہر یدہ فهو باقراره یرید ان یحول حقا مستحقا علی نفسه فلا یصدق الا بحجة کما اذا ادعی تحویل الدین عن ذمته الی ذمة غیرہ وقال ابو یوسف آخرًا ان کان الرجل صالحا فالجواب کما قلنا وان کان معروفا بالخیل لا تندفع عنه الخصومة لان المحتال من الناس قد یدفع ماله الی مسافر یودعه ایاہ ویشهد علیہ الشهود فیحتال لابطال حق غیرہ فاذا اتهمه القاضی به لا یقبلہ. ولو قال الشهود اودعه رجل لا نعرفه لا تندفع عنه الخصومة لاحتمال ان یکون المودع هو هذا المدعی ولانه ما احواله الی معین لیمكن المدعی من اتباعه فلو اندفعت لتصرر به المدعی ولو قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه باسمه ونسبه فکذا الجواب عند محمد للوجه الثانی وعند ابی حنیفة تندفع لانه اثبت ببینته ان العین وصل الیه من جهة غیرہ حیث عرفه الشهود بوجهه بخلاف الفصل الاول فلم یکن یدہ ید خصومة وهو المقصود والمدعی هو الذی اضر بنفسه حیث نسی خصمه او اضره شهوده دون المدعی علیہ وهذه المسألة من خمسة کتاب الدعوی وذكرنا الاقوال الخمسة

ترجمہ اور جب مدعی علیہ نے کہا کہ یہ چیزیں فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت رکھی ہیں یا اس کو میرے پاس رہن رکھا ہے یا میں نے اس کو اس سے غصب کیا ہے اور اس نے اس پر پینہ قائم کر دیا تو اس کے اور مدعی کے درمیان کوئی خصومت نہیں ہے۔ اور اس طرح جب مدعی علیہ نے کہا کہ یہ چیز مجھے فلاں غائب نے اجارہ پر دی ہے اور پینہ قائم کر دیا اس لئے کہ اس نے پینہ سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے اور ابن شبرمہ نے کہا کہ خصومت مندفع نہ ہوگی اس لئے کہ غائب سب سے ملک ثابت کرنا مستعد رہے کیونکہ اس کی جانب سے کوئی خصم نہیں ہے اور خصومت کا دفع ہونا اسی پر مبنی تھا۔ ہم جواب دیں گے کہ بینہ کا متعلق دو چیزیں ہیں غائب کیلئے ملک کا ثابت ہونا اور اس میں کوئی خصم نہیں ہے، لہذا غائب کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ اور مدعی کی خصومت کا دفع ہونا اور وہ اس میں خصم ہے لہذا یہ دفعیہ ثابت ہو جائے گا۔

اور یہ ایسا ہے جیسے عورت کو منتقل کرنے کا وکیل اور اس عورت نے حلاق پر بینہ قائم کر دیا جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کیا ہے اور بغیر بینہ قائم کئے خصومت دفع نہ ہوگی جیسا کہ ابن ابی لیلیٰ نے کہا کیونکہ وہ اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا ہے پس وہ اپنے اقرار سے یہ بات چاہتا ہے کہ جو حق اس پر واجب ہے اس کو وہ پھیر دے پس اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی مگر حجت سے۔ جیسا کہ جب اپنے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف تحویل ذین کا دعویٰ کیا۔ اور ابو یوسفؒ نے آخر میں کہا اقرار قابض صالح مرد ہو تو حکم وہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے کہا اور اگر یہ شخص حیلہ بازی میں معروف ہو تو اس سے خصومت مندفع نہ ہوگی۔ کیونکہ لوگوں میں حیلہ باز کبھی اپنا مال کسی مسافر کو دیدیتا ہے کہ وہ مسافر اس کے پاس اس کو ودیعت رکھ دے اور اس پر گواہ قائم کر دے، پس وہ دوسرے کا حق باطل کرنے کیلئے حیلہ کرتا ہے۔ پس جب اس کو متہم سمجھے گا تو وہ اسکی حجت قبول نہ کرے گا۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ اس قابض کے پاس ایک ایسے آدمی نے ودیعت رکھی ہے جس کو ہم نہیں پہچانتے ہیں۔ اس سے خصومت دفع نہ ہوگی، کیونکہ احتمال ہے کہ ودیعت رکھنے والا یہی مدعی ہے اور اس لئے کہ قابض نے مدعی کو کسی شخص معین کی طرف حوالہ نہیں کیا ہے تاکہ مدعی کیلئے اس کا پیچھا کرنا ممکن ہو، پس اگر خصومت مندفع ہوگئی تو اس سے مدعی کو ضرر ہوگا۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم اس کو صورت سے پہچانتے ہیں اور نام و نسب سے نہیں پہچانتے تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری ملت کی وجہ سے یہی حکم ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصومت دفع ہو جائے گی کیونکہ اس نے گواہوں سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ یہ مال عین اس کو دوسرے کی جہت سے پہنچا ہے کیونکہ اس کو صورت سے پہچانتے ہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے۔ پس اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہوا اور یہی مقصود ہے اور مدعی نے اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کہ وہ اپنے مدعی علیہ کو بھول گیا یا اس کے گواہوں نے اس کو ضرر پہنچایا ہے نہ کہ مدعی علیہ نے۔ یہ مسئلہ کتاب الدعوی میں مختصر مشہور ہے، ہم نے پانچ قول ذکر کر دیئے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً عارف نے دعویٰ کیا کہ فلاں غلام جو واصف کے قبضہ میں ہے میری ملک ہے، یعنی میں اس کا مالک ہوں پس مدعی علیہ قابض (واصف) نے کہا کہ یہ غلام فلاں شخص جو غائب ہے اس نے ودیعت رکھا ہے۔ یعنی میں امین ہوں اور مودع (بکسر الدال) جو اصل مالک ہے وہ فی الحال سفر میں گیا ہے۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص غائب نے اس کو میرے پاس رہن رکھا ہے۔ یا یہ کہا کہ یہ غلام میں نے اس سے غصب کیا ہے یا یہ کہا کہ فلاں غائب نے یہ غلام مجھ کو اجارہ پر دیا ہے یا مجھ کو عاریتہ دیا ہے۔ یا اس کی حفاظت کا مجھ کو وکیل کیا ہے اور مدعی علیہ یعنی قابض نے اپنے مذکورہ اقوال پر بینہ قائم کر دیا تو اس قابض (مدعی علیہ) اور

مدعی (عارف) کے درمیان خصومت نہ ہوگی۔ یعنی قاضی مدعی کے اس دعویٰ کی سماعت نہ کرے گا اور اس سے بینہ وغیرہ کا مطالبہ نہ کرے گا۔ مذکورہ تمام صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ (قابض) نے بینہ کے ذریعے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ میرا قبضہ خصومت کا نہیں ہے اور جو شخص ایسا ہو یعنی یہ ثابت کر دیتا ہو کہ میرا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے تو وہ خصم نہیں ہوتا ہے لہذا یہ قابض بھی خصم نہیں ہوگا۔

ابن شبر مہ یعنی مبادئہ قاضی وقفہ نے کہا کہ مدعی علیہ (قابض) کے بینہ قائم کرنے کے باوجود خصومت دور نہ ہوگی بلکہ یہ مدعی کا خصم ہوگا اور قاضی اس کے مقدمہ کی سماعت کرے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قابض نے بینہ کے ذریعہ غائب کی ملک ثابت کی ہے حالانکہ غائب کے لئے ملک ثابت کرنا معتذر ہے۔ اس لئے کہ قابض غائب کی طرف سے خصم نہیں ہے کیونکہ غائب نے قابض کو اپنے لئے ملک ثابت کرنے کا وکیل نہیں کیا ہے پس جب غائب نے قابض کو اپنے لئے ملک ثابت کرنے کا وکیل نہیں کیا تو یہ قابض غائب کی طرف سے خصم نہ ہوگا۔ اور جب قابض غائب کی طرف سے خصم نہیں ہے تو غائب کے لئے ملک کا ثبوت بغیر خصم کے ہوا اور بغیر خصم کے غائب کیلئے ملک کا ثبوت معتذر ہے کیونکہ کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ایک چیز کسی کی ملک میں بغیر اس کی رضامندی کے داخل کرے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس جگہ غائب کیلئے ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اور مدعی علیہ (قابض) نے خصومت کا دور ہونا غائب کیلئے ملک ثابت ہونے پر مبنی تھا پس چونکہ معتذر پر جو چیزیں مبنی ہوتی ہیں وہ بھی معتذر ہوتی ہیں اس لئے قابض سے خصومت کا دور ہونا بھی معتذر ہوگا۔

ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ قابض کا پیش کردہ بینہ دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے:

- (۱) غائب کیلئے ملک ثابت ہونا مگر چونکہ اس میں کوئی خصم نہیں ہے اس لئے غائب کے واسطے ملک ثابت نہ ہوگی۔
- (۲) دوم یہ کہ مدعی علیہ یعنی قابض سے مدعی علیہ کی خصومت دور ہو اور اس بات میں مدعی علیہ خود خصم ہے۔ لہذا مدعی علیہ (قابض) کے حق میں خصومت کا دور ہونا ثابت ہو جائے گا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک عورت کے شوہر کی طرف سے ایک شخص وکیل بن کر آیا کہ وہ اس عورت کو اس کے شوہر کے پاس منتقل کرے گا۔ پس اس عورت نے بینہ پیش کر دیا کہ اس نے مجھے طلاق دیدی ہے تو عورت کے اس بینہ سے اگرچہ طلاق ثابت نہ ہوگی جب تک کہ شوہر جو غائب ہے وہ نہ آجائے لیکن وکیل کا حق ختم کرنے کیلئے یہ گواہی قبول ہوگی چند نچہ اس بینہ کے بعد وکیل اس عورت کو منتقل کرنے کا مجاز نہ ہوگا، اس نظیر کی پوری تفصیل باب الوکالت با خصومت میں گزر چکی ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ مدعی علیہ (قابض) کے محض اس اقرار سے کہ یہ غلام فلاں غائب کا ہے خصومت دور ہو جائے گی اگرچہ اس نے بینہ قائم نہ کیا ہو۔ اغرض ہمارے نزدیک بغیر بینہ قائم کئے خصومت دور نہ ہوگی لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک بغیر بینہ قائم کئے خصومت دور ہو جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ (قابض) نے غائب کی ملک کا اقرار کیا ہے اور اقرار بذات خود ثابت کرتا ہے لہذا قابض کے اقرار سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام کا مالک تو غائب آدمی ہے لیکن قابض کا قبضہ حفاظت کو طور پر ہے اور جب محض اقرار سے غائب کی ملک ثابت ہوگئی تو بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے بہر حال جب بغیر بینہ کے غائب آدمی کی ملک ثابت ہوگئی تو قابض سے بغیر

بینہ کے خصومت بھی دور ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے اس بات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ قابض اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا پس وہ اپنے زبانی اقرار سے یہ چاہتا ہے کہ جو حق مدعی کا بظاہر اس کے ذمہ لازم ہے اس کو اپنی ذات سے پھیر کر غائب کے ذمہ ڈالے لہذا وہ اپنے اس اقرار میں متہم ہوگا اور متہم آدمی کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اس قابض کے قول کی تصدیق بھی بغیر حجت کے نہ ہوگی جیسے کسی شخص نے اپنے ذمہ سے قرضہ کی تحویل کر کے دوسرے کے ذمہ ڈالنا چاہا۔ مثلاً کہا کہ میں نے اس قرضہ کے مطالبہ کو فلاں شخص پر حوالہ کر دیا تھا تو اس حوالہ کرنے والے کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی قابض کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہیں ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کا آخری قول۔۔۔ یہ ہے کہ اگر قابض کوئی صالح اور نیک آدمی ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے یعنی بینہ قائم کرنے پر اس کے ذمہ سے خصومت دور ہو جائے گی اور اگر یہ شخص حیلہ بازی میں مشہور ہو تو اس کے ذمہ سے خصومت دور نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے بینہ قائم کیا ہو جیسا کہ ابن شبرمہ نے کہا۔

کیونکہ جو شخص حیلہ باز ہوتا ہے وہ کبھی چپکے سے اپنا مال کسی مسافر کو دیدیتا ہے کہ مسافر مذکور اس کے پاس علانیہ طور سے ودیعت رکھ کر اس پر گواہ مقرر کر دیتا ہے۔ اور یہ حیلہ اس واسطے کرتا ہے تاکہ دوسرے یعنی مدعی کا حق باطل ہو جائے اور بینہ کے ذریعہ بھی اس کے لئے اپنا حق ثابت کرنا ممکن نہ رہے۔ پس جب قاضی قابض کو حیلہ بازی میں متہم سمجھے گا تو اس کی طرف سے حجت قبول نہیں کرے گا۔ صورت اس کی یہ ہے کہ مثلاً واصف حیلہ بازی اور مکاری میں معروف ہے اور اس پر دوسروں کے حقوق اور دیوان واجب ہیں۔ پس وہ حقدار اور قرض خواہ لوگ اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کریں گے۔ لہذا اس نے یہ حیلہ نکالا کہ اس نے اپنا مال چپکے چپکے کسی مسافر کو دیدیا۔ اور مسافر نے گواہوں کو بلا کر علانیہ یہ مال اس کے پاس ودیعت رکھ دیا یا رہن رکھ دیا تو اس سے یہ فائدہ ہوا کہ مسافر تو چلا گیا۔ مگر جب قرض خواہ اس پر دعویٰ کریں گے تو یہ حیلہ باز انھیں گواہوں کو پیش کر دے گا کہ یہ میرا مال نہیں ہے بلکہ فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت رکھا ہے۔ پس وہ قرض خواہوں کی خصومت سے چھوٹ جائے گا۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب یہ قابض حیلہ بازی میں معروف و مشہور ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس کے ذمہ سے خصومت دور نہ کریگا اگر قابض بینہ قائم کر دے یہ واضح رہے کہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ گواہوں نے اس مسافر کی نام و نسب سے شناخت بیان کی ہو۔

اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایسے شخص نے ودیعت رکھی ہے جس کو ہم صورت یا نام و نسب سے نہیں پہچانتے ہیں تو بالا جماع قابض کے ذمہ سے خصومت دفع نہ ہوگی۔

دلیل۔۔۔ یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ ودیعت رکھنے والا یہی مدعی ہو لیکن گواہوں نے اسے پہچانا نہیں ہے۔

دوسری دلیل۔۔۔ یہ ہے کہ قابض نے مدعی کو کسی شخص معین کی جانب حوالہ نہیں کیا ہے تاکہ مدعی اس کی تلاش یا پیچھا کر سکے پس اگر قابض سے خصومت دور ہوگی تو مدعی کو اس سے ضرر پہنچے گا۔

اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم اس ودیعت رکھنے والے کو صورت سے تو پہچانتے ہیں لیکن اس کو نام و نسب سے نہیں پہچانتے تو بھی امام محمد کے نزدیک دلیل کی وجہ سے یہی حکم ہوگا کہ خصومت دفعہ نہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خصومت دور ہو جائے گی۔ کیونکہ قابض نے گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت کر دی ہے کہ یہ غلام یعنی مال عین اس کے پاس مدعی کے علاوہ کسی جانب سے پہنچا ہے۔ چنانچہ گواہ اس کو صورت سے پہچانتے ہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں مدعی کے علاوہ کسی جانب سے ملنا ثابت نہیں ہوا تھا۔ پس دوسری صورت میں قابض یعنی مدعی علیہ کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوا بلکہ حفاظت کا قبضہ ہوا اور یہی مقصود ہے۔ اور یہ مدعی کو ضرر پہنچانا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مدعی نے خود اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کہ اپنے مدعی علیہ کو بھول گیا یا مدعی علیہ کے گواہوں نے اس کے ضرر پہنچایا ہے بہر حال مدعی علیہ نے ضرر پہنچایا۔

ساحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ کتاب المدعی میں قسم کے لقب سے مشہور ہے اور اس مسئلہ کے تحت پانچ اقوال ذکر کر دیئے ہیں۔

- (۱) ابن شبرمہ کا
- (۲) ابن ابی لیلیٰ کا
- (۳) امام ابو یوسف کا
- (۴) امام محمد کا
- (۵) امام ابو حنیفہ کا

مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے اس غلام کو فلاں غائب سے خریدا ہے وہ خصم ہوگا

وان قال ابتعته من الغائب فهو خصم لانه لما زعم ان يده يد ملك اعترف بكونه خصما وان قال المدعى غصبته منى او سرقته منى لا تندفع الخصومة وان اقام ذو اليد البينة على الوديعة لانه انما صار خصما بدعوى الفعل عليه لا بیده بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار يده حتى لا يصح دعواه على غير ذی اليد ويصح دعوى الفعل

ترجمہ اور اگر مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے اس غلام کو غائب آدمی سے خریدا ہے تو وہ خصم ہوگا کیونکہ قابض نے اقرار کیا کہ اس کا قبضہ ملک ہے تو اس نے اپنا خصم ہونے کا اقرار کیا۔ اور اگر مدعی نے کہا کہ تو نے اسکو میرے پاس سے غصب کیا ہے یا تو نے اس کو میرے پاس سے چوری کیا ہے تو قابض کے ذمہ سے خصومت دور نہ ہوگی اگرچہ قابض نے ودیعت پر بیعت قائم کر دیا ہو کیونکہ قابض فعل غصب یا فعل سرقت کے دعویٰ ہونے سے خصم ہو گیا نہ کہ اپنے قبضے سے برخلاف ملک مطلق کے دعویٰ کے کہ وہ اس میں اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم ہے حتیٰ کہ غیر قابض پر ملک مطلق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور فعل کا دعویٰ غیر قابض پر صحیح ہے

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس کے قبضہ میں جو غلام ہے وہ میری ملک ہے مدعی علیہ نے یہ سن کر کہا کہ میں نے اس غلام کو فلاں آدمی سے خریدا ہے جو اس وقت سفر میں ہے تو اس صورت میں یہ قابض اس مدعی کا خصم اور مدعی علیہ ہوگا یعنی قاضی اس دعویٰ کی سماعت کا مجاز ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ قابض نے جب یہ کہا کہ میرا قبضہ مالکانہ قبضہ ہے تو اس نے اپنے خصم اور مدعی علیہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے، اور اگر

نے ابتداء یہ کہا کہ تو نے یہ غلام میرے پاس سے غصب کیا ہے یا میرے پاس سے چوری کیا ہے تو بھی قابض سے خصومت دور نہ ہوگی اگرچہ وہ اس پر بینہ قائم کر دے کہ فلاں غائب نے میرے پاس سے اس کو ودیعت رکھا ہے کیونکہ قابض خصم اس لئے ہوا کہ اس پر فعل غصب یا فعل چوری کا دعویٰ ہے وہ اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم اور مدعی علیہ نہیں ہوا ہے اس کے برخلاف ملک مطلق کے دعویٰ کے کہ اس میں قابض اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ غیر قابض پر ملک مطلق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور اگر چوری یا غصب وغیرہ کسی فعل کا دعویٰ ہو تو وہ غیر قابض پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری چوری ہوئی ہے قابض نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے اور بینہ قائم کر دیئے تو خصومت دفع نہ ہوگی

وان قال المدعی سرق منی وقال صاحب الید او دعیہ فلان واقام البینۃ لم تندفع الخصومة وهذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف وهذا استحسان وقال محمد تندفع لانه لم یدع الفعل علیہ فصار کما اذا قال غصب منی علی مالہ یسم فاعلہ و لہما ان ذکر الفعل یتدعی الفاعل لا محالۃ والظاهر انہ هو الذی فی یدہ الا انہ لم یعینہ درء للحد شفقت علیہ واقامۃ لحسبۃ الستر فصار کما اذا قال صرقت بخلاف الغصب لانه لا حد فیہ ولا یحترز عن کشفہ

ترجمہ..... اور اگر مدعی نے کہا یہ چیز میرے پاس سے چوری ہو گئی اور قابض نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس اس کو ودیعت رکھا ہے اور بینہ قائم کر دیا تو خصومت دفع نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے اور یہ استحسان ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ خصومت دور ہو جائے گی۔ کیونکہ مدعی نے اس پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مدعی نے کہا کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے یعنی کوئی غاصب بیان نہیں کیا تو بالاتفاق قابض اس کا خصم نہیں ہوگا۔ ایسے ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعی علیہ نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل..... یہ ہے چوری کا فعل تقاضہ کرتا ہے کہ کوئی چوری کرنے والا ہو اور ظاہر یہی ہے کہ چور وہی ہے جس کے قبضہ میں یہ چیز موجود ہے لیکن مدعی نے اس کو معین نہیں کیا ایک تو اس غرض سے کہ ازراہ شفقت اس نے قطع ید کا دفعیہ چاہا دوم یہ کہ اس نے پردہ پوشی کا ثواب ملحوظ رکھا۔ پس یہ قول ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے مدعی علیہ سے کہا کہ تو نے چوری کی ہے اور غصب میں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی حد نہیں ہے لہذا اس کے اظہار سے احتراز نہیں کرے گا۔

تشریح..... تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اس نے یہ چیز میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو خصومت بغیر بینہ کے ساقط ہو جائے گی

واذا قال المدعی ابتعہ من فلان وقال صاحب الید او دعیہ فلان ذالک سقطت الخصومة بغیر بینۃ لانہما لما توافقا علی ان اصل الملک فیہ لغيرہ فیکون وصولہا الی ذی الید من جہتہ فلم یکن یدہ ید خصومة الا

ان یقیم البینۃ ان فلانا وکملہ بقضہ لانہ اثبت ببینتہ کونہ احق بامساکہا

ترجمہ..... اور جب مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اسی نے یہ چیز میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو خصومت بغیر بینہ کے ساقط ہو جائے گی۔ یعنی مدعی علیہ کو ودیعت پر بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب مدعی اور مدعی علیہ نے اتفاق کیا کہ اس چیز میں اصلی ملک مدعی علیہ کے علاوہ دوسرے شخص کی ہے تو مدعی علیہ کے قبضہ میں پہنچنا اسی کی طرف سے ہوگا پس قابض کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوا مگر یہ کہ اس بات پر بینہ قائم کرے کہ فلاں نے مجھ کو اس پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا ہے تو اس صورت میں قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ اس نے اپنے بینہ سے ثابت کر دیا ہے کہ وہ اس کو روکنے کا زیادہ مستحق ہے۔

تشریح... تشریح ترجمہ سے ظاہر ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ط

جمیل احمد عنفی رحمہ

۱۹/ ذی الحجہ ۱۴۱۰ھ

یوم جمعہ

الحمد للہ..... اشرف الہدایہ جلد دوم مکمل ہوئی